



OSMANIA UNIVERSITY LIBRARY

Call No.

۹۰۱/۹۲ - ف

Accession No.

۱۷۰۶۳

Author

۱۷۰۶۳
مکتوبہ فیروز خان

Title

۱۷۰۶۳
مکتوبہ فیروز خان

This book should be returned on or before the date last marked below.

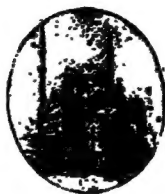
17 FEB 1994

سجدة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩١٤

فلسفة ابن خلدون الاجتماعية تحليل ونقد

وقته الى العربية
محمد عبد الله عناه
الحامى

وضعه بالفرنسية
دكتور طه حسين
الاستاذ بالجامعة المصرية



« كل الحقوق محفوظة »

الطبعة الاولى سنة ١٣٤٣ هـ — ١٩٢٥ م

مطبعة الإعتماذ بشارع حسن الأکبرمیر

* كلمة المترجم

وضع صديقي العلامة الدكتور طه حسين هذه الرسالة بالفرنسية في سنة ١٩١٧ ومال بها إجازة الدكتوراه من السربون بتفوق باهر، ثم منحتها الكوليج ده فرانس جائزة سنتور المروقة

وطببعي ألا يحجب بحث في فلسفة شخصية شرقية كبيرة طويلا عن قراء العربية سيما اذا كان واضعه من أبنائها، وقد كان من حسن ظن صديقي المؤلف أن عهد الى ترجمة الرسالة لأن وقته لا يتسع لترجمتها بنفسه فتمت بالمهمة، وقرأت عليه الترجمة، وأحسبني لذلك قد استطعت أن أخرج بمحة الى العربية كما كان يود أن يخرجها

وليس لي وأنا مترجم الرسالة أن أتعرض لما بخير أو شر، غير أنني أذكر قراء العربية بأن مؤلف « فلسفة ابن خلدون الاجتماعية » قد تقدم اليهم قبل ذلك برسالة في « ذكرى أبي العلاء » التي يمكن أن يقال انها أول بحث على منظم كتب عن ذلك الشاعر. وان رسالة ابن خلدون هذه شقيقة ذكرى أبي العلاء، وانها كذلك أول بحث على منظم كتب عن ذلك الفيلسوف وتناول شرح نظرياته في التاريخ والاجتماع

كذلك ليس لي أن أقدم مؤلف الرسالة الى القارئ وله من علمه الغزير، وأدبه الجهم، وآثاره المتعددة، ما يفييه عن أية مقدمة

محمد عبد الله عنانه

القاهرة في فبراير ١٩٢٥

المحماسي

مقدمة

يحتفظ تاريخ الآداب العربية منذ عصر الجاهلية الى عصرنا بذكر رجلين يمتاز كل منهما بابتكار خارق لم يتصف به أحد من المسلمين أساتذة كانوا أم تلامذة^(١)، أولهما أبوالملاء المعري (٣٦٣ - ٤٤٨ هـ) (٩٧٣ - ١٠٥٨ م) الذي استحدث في آدابه صنفين لم ينسج على منوالهما أحد منذ عهده، فقد استعرض في مجموعة شعرية اسمها «اللزوميات» فلسفة باهرة تفيض زهداً وتشاؤماً حتى قيل انه لو كرس العرب^(٢)، وتخيل لنا في شبه قصة اسمها «رسالة الغفران» - التي نذكرنا قراءتها «بالكوميديا الالهية»^(٣) - رحلة الى العالم الآخر، وصف لنا فيها الجنة والجحيم وصفاً قوياً رائعاً

أما عمل الثاني فطبيعته تخالف عمل الاول تمام الخلاف. وقد لا يجب أن نصفها بالمعبرية. كان ابن خلدون عقلية عملية. لم تمكنه حياته الدبلوماسية، التي امتزجت أيما امتزاج بالدعائم والمصاعب السياسية، من أن يطيل التأمل في نفسه أو في الحياة الاخرى. على أنه استخرج من تلك الحياة ذاتها ومن دراسته لتاريخ الاسلام ومختلف النظريات الفلسفية التي عرّفها المسلمون دراسة عميقة مستفيضة فلسفة جديدة موضوعها المجتمع وتاريخه

ولما كنت قد درست حياة أبي الملاء ومؤلفاته في رسالة قدمتها الى الجامعة المصرية بالقاهرة سنة ١٩١٤ فقد رأيت أن أدرس هنا ابن خلدون، أو بلحري

(١) اعتقد بعضهم أن شعر عمر الحيام شاعر الفرس ينم عن تأخير أبي الملاء. ولكن ليس نمة من دليل تاريخي يؤيد أن عمر قرأ شعر أبي الملاء. هذا فضلاً عن أنه بينما نجد تشاؤم الفلسفة العربية مطلقاً اذا تشاؤم الفرس طروباً بهيجاً، ولئن تشابهت كتابتهما من بعض الوجوه فان أوجه اختلافهما واضحة لا تسمح لنا بالإفاضة في المطولة بينهما

(٢) دائرة المعارف الاسلامية (Encyclopédie de l'Islam) مقلدة أبي الملاء المعري

(٣) لشاعر الايطالي دانتي المييري (١٢٦٥ - ١٣٢١)

ذلك الجزء المبتكر حقاً من مؤلفه ، وهو الذى حوى بحثاً سابقاً لمصره سوى بعد بالفلسفة الاجتماعية

عرف ابن خلدون منذ فاتحة القرن التاسع عشر ودرست نظرياته وبحثها عالم ومشرق أوربي ولا سيما فى فرنسا . ولكن المستشرقين يننون كثيراً بما ويستمسكون باللفظ دون المعنى . أما العلماء فقد اعتمدوا على ترجمة ده سلا الفرنسية ^(١) ، وهى ترجمة قيمة جداً صحيحة فى مجموعها . على أنها ككل التراب سيما التى من مربية الى الفرنسية لم تخل من بعض سقطات خدمت الباحثين ، فهم نظريات الفيلسوف الحق . ولا غرو قلن ابناء العربية أنفسهم لا يفهموا الكتب القديمة دون مشقة

أما أنا فأسعئ بأن أقدم للقارىء فلسفة ابن خلدون بطريقة صحيحة جهد الاستطاعة وبأسلوب يقربها للأذهان الحديثة التى لم تعد كثيراً درس الفلسفة الاسلامية ، وسأحافظ مع ذلك على روحها العربى الذى يظهر فيه جلياً جدل القرون الوسطى

ولن أعنى بال لغة أو تعداد الراجع ، فقد فعل ذلك كثير من المستشرقين ولا سيما المسيوكازانوا الذى عنى بها عناية خاصة . وان أكن قد فعلت ذلك فى بعض المواقف فذلك لى أعرض رأياً لم يفكر فيه المستشرقون ولكى رأيت مقتناً وبسيطاً جداً ، ولكى أناقش خطأ فى الترجمة أدى الى خطأ بعض الباحثين فى فلسفة ابن خلدون

وليسمح لى بأن أعترض عن أسلوبى (الفرنسى) اذا ما بدا بلا ريب فى كثير من المواضع ركيكاً أو خاطئاً ، وكذلك عن الاغلاط المطبعية التى قد تقع فى هذه الرسالة فاكنت الاغريباً وأعنى

(1) Les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun. Notices et extraits, manuscrits de la Bibliothèque impériale t. XIX, XX, XXI (1857 —1864)

واذ كنت طالباً بالجامعة المصرية منذ تأسيسها، وكانت قد أرسلتني الى فرنسا لأتعم دراستي فأتى أقدم اليها ثمرة مجهودي الضعيف لأعرب لها عن حبي القديم وشكري العميق بالنيابة عن الشبيبة المصرية التي تشجها وتساعدنا على تنمية جهودها العقلية بإنشاء روابط علمية بين مصر وأوربا تقوى أوامرنا على بحر الايلم . ولا ريب أن الجامعات التي ترسل هي طلبتها اليها تمكنها من اجتناء الثمار المشودة وتفوز هي أيضا منها بقسط وافر

ولقد قضيت عامين فقط منذ بدأت دراستي في السربون (كتب المؤلف هذه الرسالة سنة ١٩١٧) ، واتى لأسجل هنا مع الاعجاب بكل ما يمثل ذلك المهد من الذكاء الفرنسي والحضارة الفرنسية ما نكته جوانحي من الاخلاص نحو رفيق المسير . كروايزيه وجميع أساتذتي ، وما أشعر به من السرور إذ أعد الاستمرار في العمل بارشادهم

وأريد أن أسجل أيضا سروري وانتفاعي بما أسمع في كلية فرنسا (كوليج ده فرانس) من الدروس القيمة التي يلقها الميسوكازاتوقا أستاذ اللغة والآداب العربية قاله يرجع الفضل في امدادي بأكبر قسط من المساعدة في وضع هذا المؤلف ، وهو الذي أمدني بثبت مراجع قيمة بل قد أعارني بعض الكتب التي كنت في حاجة اليها . والاستاذ كازاتوقا صديق مخلص للعرب وللمصر ، وقد عني بموضوع رسالتي لان ابن خلدون من أحب المؤلفين اليه ، وما فتى يرعاني بمطعنه الشديد . واتى لأذكر مع الارتياح أحاديثه التي كان يبدو فيها نحوى في الوقت نفسه الاستاذ المعلم والصديق الناصح . وأختم بأن أقدم اليه شكري الجزيل مرة أخرى

طه حسين

« نبت بالمراجع »

Schulz-Article sur Ibn Khaldoun, parue dans le journal Asiatique, 1825

Biographie universelle, t. XX, art. Ibn Khaldoun, par Sylvestre de Sacy

Graberg de Hemsoe-Account of the great historical work of the african philosopher Ibn Khaldoun dans Transactions of the Royal Asiatic Society of great Britain and Ireland Vol.III Londres 1833

A. Von Kramer-Ibn khaldoun und sein kulturgeschichte der islamischen Reiche,Wien1879

Flint-History of the philosophy of history, Edinbourg et Londres 1893 p. 157 71

Ferrero-Un Sociologo arabo del secolo XIV, article parue dans La Riforma sociale, anno III, Vol VI, Fasc. 4 (25 agosto 1896)

L. Gumplowicz-Aperçus sociologiques, traduction L. Didier. Maloine édit. Paris 1905 (chap.)

T. J. de Boer-Geschichte der Philosophie im Islam, 1901, p. 177—84

R. Altamira-Notes sobre la doctrina historica de Abenjaaldun (fait partie de : homenage a Francisco Codera, Saragoza, 1904)

Cl. Huart-Littérature arabe

P. Casanova-Un sociologue arabe au XIV siècle: Ibn Khaldoun leçon de rentrée, 10 dec. 1910, pas encore publiée)

جورجى بك زيدان — تاريخ آداب الامة العربية ج ٣

Langlois et Seignobos-Introduction aux études historiques.

Ch. Seignobos-La méthode historique appliquée aux Sciences Sociales.

G. Tarde-Les lois de l'imitation, étude sociologique

E. Durkeim-Les règles de la méthode sociologique

G. Simmel-Comment les formes sociales se maintiennent, dans

l'Année sociologique 1896—1897

C. Bouglé- Qu'est-ce que la Sociologie ?

L. Lévy Bruhl-La Philosophie d'Auguste Comte

الشهر ستانى : الملل والنحل

الماوردى : الاحكام السلطانية

الفَصِيلُ الْأَوَّلُ

ابن خلدون

حياته - أخلاقه - مؤلفه

- ١ -

ينتسب أبو زيد ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن الحسن بن محمد ابن جابر بن محمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن خلدون المعروف عادة باسم أبسط وأقصر هو ابن خلدون الى أسرة عربية نزحت الى أسبانيا منذ أواخر القرن الأول للهجرة ^(١) أي حينما افتتح المسلمون بلاد الأندلس

وكان رأس هذه الأسرة « خلدون » الذي قدم الى اسبانيا يدعى خالد بن عثمان بن الخطاب بن كريب بن مديكرب بن الحارث بن وائل بن حجر . فلذا كان هذا النسب صحيحاً قلن مؤلفنا يكون سليلاً لأمير من قبيلة كندة الشهيرة . وقد قدم الأمير وائل بن حجر الى النبي (عليه السلام) وأسلم على يديه ، وروى أن النبي دعا له ولعقبه الى يوم القيامة

ولكن المؤلف نفسه يشك قليلاً في صحة نسبه ، فهو يجد أن بينه وبين أول

(١) لا نعلم مصدراً يؤيد ما قاله المسيو هولير في كتابه (الادب العربي Littérature Arabe) ص ٣٤٥ من « أن جدّه خالداً قدم الى اسبانيا مع أحد الجيوش في القرن الثالث للهجرة »

خلدون عشرة أجداد مع أنه يجب طبقاً لقاعدة قررها في مقدمته أن يكون بينهما عشرون أو بلحري واحد وعشرون اذ يجب طبقاً لهذه القاعدة أن يحتسب لكل قرن ثلاثة أجيال وبين المؤلف وأول « خلدون » سبعة قرون

وإذا كان المؤلف يشك في صحة ذلك النسب فأولى لنا نحن أن نشك في اتساب أول خلدون الى وائل ، فان العرب منذ عهد النبي الى فتح اسبانيا لم يستعملوا الكتابة الا نادراً . وليس لدينا ما يؤيد أن ذلك النسب قد وصل كتابة الى أسرة خلدون أو الى النسابة ابن حزم (٩٩٥ - ١٠٦٤ م) القى كان أول من تكلم عنه . وليس بوسعنا أن نصدق كل ما تسطره لنا كتب الانساب ، أولا لأنها كتبت في عهد متأخر ، وثانياً لأنها لا تستند الى أساس تاريخي ، وأخيراً لأنه يمكن الاعتقاد أن الأنساب العربية كباقي التقاليد العربية قد نسخت في القرنين الثاني والثالث للهجرة إما لأسباب سياسية أو ملقاً لكبار الأغنياء

ويذكر التاريخ لأول مرة أسرة ابن خلدون في أواسط القرن الثالث وقد كانت عندئذ تقيم في أشبيلية وكان لها نفوذ كبير يرجع الفضل فيه الى عاطفة المعصية التي كانت تفيض بها دائماً صدور القبائل الجنية على قريش وعلى الأسرة الأموية الحاكمة ذاتها . ويذكر أن شخصاً اسمه كريب سليل لتلك الأسرة خرج على حاكم أشبيلية سنة ٢٨٠ هـ (٨٩٣ م) واستولى على المدينة واستطاع باستعمال القوة والدهاء والمهذبة السياسية أن ينشئ فيها بلاطاً سطع بهاءؤه أثناء القرن الرابع والى نهاية حكم الامويين . وشغل ابنائه مناصب الوزارة لبني عبّاد الذين حكموا أشبيلية إبان القرن الخامس . ولما اقترب النصاري من المدينة في القرن السابع نزحت أسرة خلدون الى أفريقيا والتهمت ببلاد بني حفص في تونس وشملت هناك عدة مناصب . ويدل تاريخها على أنها كانت تطمح دائماً الى السلطة ، ولئن صدقنا نسبها القى يرجعها الى قبيلة كندة فانا نميل الى الاعتقاد أن للوارثة دخلاً كبيراً في المارك السياسية التي خاض مؤلفنا غمارها

ولد ابن خلدون بتونس في أول رمضان سنة ٧٣٢ هـ (آخر مايو سنة ١٣٣٢ م). ولم يقل لنا في ترجمته شيئاً عن تربته الحقيقية بل التزم الصمت التام إزاء حياته العائلية . على أنه عني بالافاضة في تعلمه وفي الكتب التي درسها في مختلف العلوم التي كانت تدرس حينئذ في تونس . وقد اعتزل أبوه الحياة السياسية وانقطع للعبادة ودراسة علوم الدين والفقه . وكان أول أستاذ لولده جرياً على سنة قديمة متبعة في المشرق . ولم يقل لنا ابن خلدون شيئاً عن العلوم التي تلقاها عن أبيه ، على أنه من المحتمل بالقياس الى ما علم عن عدة مؤلفين درسوا على آبائهم أن محمد بن خلدون علم ولده القراءة والكتابة ومبادئ النحو والأدب والفقه . ولم يقتصر ابن خلدون على ذكر أساتذته منذ استطاع الذهاب الى المدرسة بل قدم لنا لمحة مختصرة عن حياتهم وأعمالهم ومبلغ تبهرهم في المواد التي درسوها . وفي ذلك شيء من الزهو اذ يريد ابن خلدون أن نفهم أن في وسعنا أن نشق بكفاية أولئك الذين كونوه سبياً وأنه يصير دائماً على أن يتخذ لنفسه صفة أستاذ فائق الرسوخ في العلم والرفان ويذكر لنا في مقدمته أن الكتب التي درسها في حياته وصباه كانت نادرة في تونس ، وهذا هو السبب في أن عددها بالتفصيل لا سيما وأنه كتب ترجمة حياته في القاهرة حيث كان من المحتوم عليه أن لا يبدو أقل شأنًا من منافسيه أساتذته الأزهر . بيد أنه يجب أن نرتاب قليلاً في تلك التفصيلات . وقد أمدنا ابن خلدون نفسه بداعي ذلك الريب فهو يقرر لنا مثلاً أن مختصر ابن الحاجب (١١٧٥ - ١٢٤٩ م) كان من بين الكتب التي يقول انه درسها في تونس ويعدده ضمن كتب الفقه المالكي في ترجمته وفي مقدمته مع أن مختصر ابن الحاجب ليس كتاب فقه بل هو كتاب في « أصول الفقه » . وهو مؤلف جم الانتشار لا يزال يدرس في الأزهر حتى يومنا هذا . ومؤلفه مالكي المذهب ولكنه لم يقتصر على الكلام على فقه المالكية بل شرح مبادئ التشريع في المذاهب كلها وهو علم خاص .

وفى وسنأ أن نرتاب أيضاً فيما يقرره المؤلف بشأن كتاب الأغاني الشهير،
فانه في ترجمته يزعم أنه استظهر جزءاً منه، وفي مقدمته يندب استحالة الحصول على
نسخة منه، وعلى هذا فاما نتقدم أن المؤلف لم يعرف منه سوى الاسم
ومها يكن من الامر فان الترية التي تلقاها ابن خلدون في حديثه وصباه لم
تكن خارقة ولم تتمد في مجموعها ما يتلقاه اليوم قتيان الأزهر، على أنه يقال انها
كانت عظيمة جداً بالقياس الى مستوى الترية في وطنه

قد حفظ القرآن ورواه بالقراءات السبع، ودرس السنة على كتابين شهيرين
هما موطأ مالك وصحيح مسلم وبعض نبد من صحيح البخارى . ويدل الفصلان
اللذان كتبهما في مقدمته عن المهدي ونهاية العالم أنه كان متقناً للدرس السنة .
ودرس الفقه في عدة مختصرات اكتاب فقه المالكية الشهير وهو « المدونة » .
أما النحو واللغة فيقول المؤلف انه درس فيهما كتاباً معروفًا جداً هو « التسهيل »
وانه استظهر كثيراً من شعر الجاهلية ودبوان الحماسة وكثيراً من نظم العصر
العباسى . أما العلوم فلم يذكر في الترجمة كتباً عنها ولكنه يقول انه درس
المنطق والكلام . ولنا أن نستبرأن معلوماته الفلسفية لم تتضج الا فيما بعد لاسباب
في الاثنى عشر عاماً التي قضاها بالقاهرة . واذا كانت مقدمة ابن خلدون ومؤلفه
التاريخي يشهدان بأنه كان لمؤلفهما من سعة المعرفة وروسخها ما لم يحصله في
دراسته الأولى فان ذلك يرجع الى أسفاره والى المكاتب العديدة التي بحث فيها
في مراكش وغرناطة والقاهرة ودمشق . يذكر لنا المؤلف في ترجمته أنه أتم دراسته
في سن العشرين ونال من معظم أساتذته ما يسمى « الاجازة » التي هي نوع من
الشهادة يمنحها الأستاذ لتلميذه اذا آتس منه القدرة على تدريس ما علمه له . وفيها
يعدد الأستاذ من كانوا أساتذته له وما ناله من الاجازات حتى يصل الى أول عالم
قام بتدريس ذلك الفرع من العلوم . ثم يرخص لتلميذه أن يدرس بدوره وتحت
نعمته . ولا يزال يعمل في الأزهر بهذه الاجازة في ملأى السنة ودرس القرآن

قط . كان ابن خلدون يحمل إذا عدة اجازلت حينما اضطر بعد وفاة أمه وأبيه عقب الوباء الكبير في سنة ٧٤٩ هـ (١٣٤٨ - ٤٩ م) الى أن يعمل إما ليكسب قوته أو ليحافظ على المركز الذي كانت تشغله أسرته دائماً في البلاط . فعين كاتباً للعلامة ، أو بمبارة أخرى كان عليه أن يوقع على المراسيم بشاره السلطان . ومن ذلك الحين تارت في نفس الفتي شهوة الصراع والنفس التي عرفت بها أسرته منذ قرون مضت اذا جاز لنا أن نصدق رواية انتسابها لقبيلة كندة اليمنية . ولم يمض زمن قليل على عمله في ذلك المنصب حتى اضطر السلطان الى مفادرة للمدينة على رأس حملة حربية واصطحب معه المؤلف . ورافقه ابن خلدون بنية الفرار ، اذ يقول انه ما كاد يصل الى حدود مراکش حتى عبرها الى فاس . وقد زعم أنه سافر اليها ليسد حاجته العلمية لأن العلماء وكبار الاساتذة غادروا تونس اليها عقب اخفاق حملة سلطان مراکش على تونس . على أنه يسوغ لنا أن نرتاب في ذلك التعليل . وقد يكون ابن خلدون أصرح لو قال انه رأى ضعف حكومة تونس ومنعة سلطان مراکش فأراد أن يتأدر تونس الى فاس فلما أخفقت حملة سيده السلطان ابي اسحاق انتهز فرصة الاضطراب ليعبر الحدود

وبعد أن عبثت به الاقدار حينما قدم الى السلطان أبي عنان فضمه الى هيئة علمائه أو الهيئة التي تبحث في المسائل الدينية والنحوية بمحضرة السلطان ، ثم عينه السلطان بعد ذلك أميناً لشؤونه (سكرتيراً) قبيل ذلك المنصب على غضاضة منه ، اذ يقول ان أحداً من أجداده لم يشغل مثله . وقد كان حين مثوله الى فاس يطمح الى نيل منصب سام في البلاط ناسياً صغر سنه ، فحمله الاستياء من منصبه وما لاقاه من خيبة الأمل على أن يرأس الامير محمداً المهدي حاكم بجاية الذي كان حيثئذ سجيناً بفاس ، وأخذوا يدبران معاً أسباب ثورة تعيد الى الامير سلطته على أن يكون ابن خلدون وزيراً له . ولكن افترضت المؤامرة وأتت المؤلف في غيابة السجن حيث قضى أعولماً ثلاثة انتهت بوقفة السلطان (٧٥٦ - ٧٥٩ هـ) وعندئذ

خلى سبيله القائم بشؤون الدولة الحسن بن عمر وأجرل له للنح والمطاء . على أن ابن خلدون لم يعرف هذا الجميل للحسن اليه ، وسرعان ما تعين أميناً لخصمه الظافر المنصور بن سليمان حتى حاصره مع سيده الجديد في فاس ، بل لم يمض زمن قليل حتى أثار على المنصور نفسه عطاء الملكة نصرة لأحد أمراء مراکش . وكان ذلك الأمير منفياً في الأندلس فصاد مطالباً بالعرش واشترى مؤازرة ابن خلدون بمبلغ عظيم من المال ووعد بمنصب سام في البلاط . فلما تم له ما أراد وعين المؤلف أميناً للسلطان ومديراً لخزائنه تغم منه خصومه من رجال البلاط ووشوا به الى السلطان ، فأنس منه فتوراً لم يخاطبه في شأنه . فالتزم به مع عمر بن عبد الله وهو صديق حميم له ولحاكم بجاية . ولما ظفر عمر بالاستيلاء على العرش أغدق عليه العطف والمنح . على أن المؤلف لم يفتح بذلك لانه كان يعتقد أن عمر سيعامله معاملة النظير للنظير

ولما رأى أنه لم يبق ثمة مطمح له بفاس وخشى أن تؤدي به دسائسه الى عاقبة وخيمة سعى في العودة الى وطنه . متزجاً السفر الى تلمسان ليساعد سلطانه على حكومة مراکش ، ولكن عمر ابن زتاب في أمره فأذن له في السفر حينما شاء خلا تلمسان ، فأجاز المؤلف البحر الى الاندلس (٥٧١٤ هـ)

وكان ابن خلدون قد أدى خدمات جليلة الى محمد الخامس سلطان غرناطة والى وزيره لسان الدين بن الخطيب حينما التجأ الى بلاط فاس . فاستقبله بالترحاب والتكريم ، وبلغ من ثقة السلطان به أن أوفده الى اشبيلية سفيراً الى بطرس (بيدرو) ملك قشتالة ، فرأى المؤلف للدينة التي سطع فيها نجم أسرته . على أنه لم يتأثر كثيراً بذلك اذ كانت عقليته أكثر رزانة وثباتاً . والظاهر أن الملك أحسن استقباله وساعده في ذلك طيب يهودى تكلم عن أسرته . بل لقد ذكر لنا المؤلف أن الملك أراد استقباله ووعد به بأن يرد له تراث أسرة خلدون

فهل نجح في سفارته؟ يجب أن نعتقد ذلك، لانه مذ عاد الى غرناطة أُجزل له السلطان العطاء والمنح وأقطعه ضيعة . فاستقدم عنده زوجة وأولاده وانتظم في سلك البلاط ينشد للسلطان أيام المواسم قصائد المدح . على أن الحسد ما لبث أن دب في نفس صديقه القديم الوزير ابن الخطيب قهض لتناوته وفي ذلك الحين وصلته رسالة من حاكم بجاية الذي استعاد ملكه يدعوها فيها الى خدمته فاستأذن من السلطان وعاد الى أفريقية سنة ٧٦٦ هـ

وتقلد في بجاية منصب الحاجب أو رئيس الوزارة واشتغل حيناً بالتعليم وتنظيم شؤون الدولة. ولكن سلطان بجاية مالبث أن قتل في حرب نشبت بينه وبين أخيه ملك قسنطينة، ولم ير صديقه ووزيره ابن خلدون خيراً من تسليم المدينة الى الظاهر . على أنه ما لبث أن سخط عليه فاضطر المورخ أن يعود الى بسكرة حيث أخذ في مراسلة سلطان تلمسان وسلطان تونس ونحريضهما على محاربة سلطان قسنطينة

ولنا في مقام الإفاضة في شرح الدسائس التي دبرها ابن خلدون في بسكرة لشدة تعقدها وطول خبرها ، ويكفي أن نذكر أنه بعد أن قدا خادماً أميناً لسلطان تلمسان خرج عليه حين هاجمه سلطان مراکش . وبعد صروف عدة عاد الى فاس وحاول أن يستعيد مركزه في البلاط ثانية ولكنه أخفق في ذلك واضطر الى مغادرة مراکش والسفر الى اسبانيا (٧٧٦ هـ — ١٣٧٤ م)

على أنه لم يلق في تلك المرة من سلطان غرناطة ما كان يؤمل من المعاضدة اذ كان السلطان مضطرباً عليه لانه سعى وهو بناس في مساعدة وزيره المنفى ، هذا فضلاً عن أن بلاط فاس حذره من دسائس ابن خلدون ، لذلك اضطره الى العودة الى افريقية

وهناك ألحق ابن خلدون نفسه في قبضة سلطان تلمسان الذي خانته من قبل

ولكن السلطان عفا عنه بشفاعه صديق له ، فالتمز السكينة حيناً من الزمن . ثم احتاج السلطان الى معوته وأوفده بهمة الى قبيلة بدوية . ولكن ابن خلدون عاف الحياة السياسية فظاھر بقبول المهمة . ولم يكن يخرج من المدينة حتى يعم شطر طريق أخرى ونزل على أولاد عريف . ومن ثم أرسل يعتذر الى السلطان واستقدم أسرته وأقام هناك في قصر يعرف بقلمه ابن سلامة (٧٧٦ هـ)

عاش المؤلف في ذلك المقام أعواناً أربعة اقطع خلالها للدرس والمطالعة ، ويقول انه كتب مقدمته هناك . ولكن سنرى أنه قحها غير مرة لا سيما بعد رحلته في المشرق واقامته نهائياً بمصر

ولم يلحق ابن خلدون نجاحاً ثابتاً في الحياة السياسية منذ خيئته الاخيرة في بلاط فاس فبذل جهوداً كثيرة لم تؤد الى تحقيق غرض من أغراضه . ولا ريب أنه كان يحق لمولوك أفريقية الشمالية أن يرتابوا في رجل خطر جم الأثرة كالمؤلف بعد كل هذه الدسائس التي أوجزنا سردها . ويقول ابن خلدون انه كان في حاجة الى مراجعة كثير من الكتب التي لا توجد الا في مكاتب المدن الكبيرة لينتم مؤلفه ، وانه نظراً لمرضه مرضاً طال أمده فكر في مسقط رأسه واعتزم العودة اليه ، على أنه لم يكن في وسعه أن يعود الى بلاد غير تونس اذ أغلقت دونه أفريقية الوسطى وأسبانيا ومراكش . فباد الى تونس وأحسن سلطاتها استقباله ، وتفضل على قوله باستشارته في شؤونه . على أنه لم يتدخل عندئذ في السياسة . فهل اعتزلها ؟ أم هل استغنى السلطان عن خدماته ؟ لا ندري . ولكنه اقطع للدرس والتدريس في المساجد الكبيرة وكتابة مؤلفه التاريخي . وسرعان ما نارت كوامن حسد لم تكن سياسية في تلك المرة ، بل كانت خصومة علمية . ذلك أن محمد بن عرفة مفتي تونس ورفيق ابن خلدون في المدرسة حقد عليه لشهرته واعتناظ خاصة اذ هجره طلابه ليدرسوا على خصمه

فاشهر عليه دعوة مزدوجة في البلاط وفي المدينة وصوره في صورة رجل خطر

وأذاع عنه أشنع التهم . وكان يريد أن ينفي ابن خلدون . ولكن السلطان لم ير ذلك بل حاول أن يبعده عن المدينة فقط . ثم اصططحه في إحدى حملاته وحينما أراد تكرار ذلك رأى المؤلف أن ليس ثمة ما يرجوه من البقاء فاعتزم الرحيل الى المشرق محتجاً بالسفر الى مكة لأداء فريضة الحج ، وركب البحر الى الاسكندرية في سنة ٧٨٤هـ فبلغها بعد أربعين يوماً . ووافق قدومه اليها تولية الملك الظاهر (برقوق) ، ومكث بها شهراً غير في خلاله عزمه ويم شطر القاهرة بدلا من مكة نزولا على حكم الظروف كما يزعم . والظاهر أن صيته سبقه الى مصر ، فما كاد يحل بها حتى أقبل اليه طلبة الازهر يلتمسون دروسه . فبدأ التدريس بالازهر ، ولكن ماذا درس به ؟ لم يوضح لنا لا كتباً ولا مادة

وقدم الى السلطان فأجرى عليه رزقاً كالذي كان يجري على العلماء حينئذ ، ثم عينه أستاذاً لفقهاء المالكي في الكلية الكاملة التي أسسها السلطان صلاح الدين ولم يؤمل ابن خلدون أن يلعب دوراً سياسياً في بلاط مصر اذ لم يكن باستطاعته ذلك . وقد قضى أعواماً طويلة في أفريقية فلم خلالها بهام سياسية في دول نصف متحضرة ولكنه في القاهرة ألفى علماً جديداً . وقد بهره جلال المدينة حين دخلها فقال بحق : «ان القاهرة عاصمة الاسلام» . ذلك الى أن حكومة مصر وبلاطها لم يكونا يستندان حينئذ الى الدهاء والنفذ مثل القبائل البربرية بل كانا يقومان على دعائم متينة ولهما قواعد وقوانين يسيران طبقاً لها بطريقة منتظمة موحدة . وكان البلاط والجيش تركيبين في الجنسية ، مصريين في التربية والعادات . أما العنصر المصري الخالص فكان يسيطر على السلطين المدنية والدينية .

وفي سنة ٧٨٦ هـ (١٣٨٤ م) عين ابن خلدون قاضياً للمالكية . ويقول انه لم يقبل ذلك المنصب الا ارضاء للسلطان . ومع أن لقب قاضى القضاة الذي يتبع ذلك المنصب كان لقباً سامياً فانه لم يكن له حينئذ بمصر كل خطورته القديمة . ولم

يكن بمصر في عهد الخلفاء الراشدين وعهد الامويين والعباسيين الا قاض واحد
للقضاة كان له الاختصاص القضائي المدني والجنائي والديني في جميع أنحاء القطر . ولم
يكن ملزماً أن يتبع في أحكامه مذهباً من المذاهب الاربعة المعروفة ، بل كان يختار من
أحكامها ما يراه وله أن يحكم باجتهاده الشخصي . وكان يرسل مندوبيه في جميع
الاقليم ، ويدبر شؤون الوقف واليتامى . ولم تتغير هذه الحال في عهد الفاطميين .
واذ كان القضاة شيعة في ذلك العهد — مثل الخليفة — فقد كانوا يطبقون احكام
الشيعة . فلما تقلب صلاح الدين على تلك الاسرة عين قاضياً شافئياً وجعل
التفوق بمصر للمذهب الشافى . وطبق في مصر والشام أحكام ذلك المذهب
وتعاليم الاشعرية التي صارت عقيدة المحافظين بقوة الملك دون سواه . وحافظ
المالِك على غلبة تلك التعاليم ، ولكنهم كانوا يطبقون أحكام المذاهب الاربعة
لأن كلا منها كان له أتباع في مصر والشام ، وبذلك خلقت مناصب أربعة
لقاضى القضاة ، ولكن قاضى الشافعية ظل ممتازاً

كان ابن خلدون اذاً أحد هؤلاء الاربعة . على أنه تفرغ من قاضى الشافعية
سلطته وأهميته وأخذ في منافسته ، ولكنه أخفق في محاولته لانه التزم الصرامة
في أحكامه والإعراض عن قبول توسلات الاغنياء وكبار البلاط الذين كانوا
يشغفون عنده . فهل كان ذلك شغفاً منه بالمعادلة أو كان رغبة في التظاهر بالطرافة ؟
يزعم ابن خلدون أنه لم يكن يقصد الا رضاه الله

ولم يلبث الا قليلا في ذلك المنصب حتى انتهت الدعوة التي أثارها خصومه
عليه في البلاط وفي الشعب بمرله ، على أنه استبقى رزقه ومنصبه كمدرس . حينئذ
أيقن أنه لا يستطيع دس الدسائس في بلاط مصر ، واقتصر أمره على أن يعيش
هادئاً في ظل حماية السلطان واعتبار يرجع الى علمه فقط .

وفي تلك الآونة نزل به مصاب فادح فان أسرته التي كانت قادمة للاقامة
معه غرقت في البحر فنقذ بذلك كما يقول « المال والسعادة والبنين » . والظاهر

أن ذلك المصائب ذكره بالحج فاسفر الى مكة سنة ٧٨٩ هـ (١٣٨٧ م) ومنها الى المدينة . ثم عاد الى مصر وبذل لدى السلطان مجهوداً أخيراً فقايله وقال له انه دعا له في البقاع المقدسة مؤملاً بذلك أن يؤثر في عقلية الملوءة بالأوهام ، ولكن السلطان صرفه ببعض المنح . ورأى ابن خلدون خيبة مسماه فعاش في العزلة ولم يشتغل الا بالدرس (سنة ٧٩٧ هـ — ١٣٩٤ م)

وقف معظم نسخ ترجمته (التعريف) عند هذه السنة (٧٩٧ هـ) والى هنا أيضاً وقف ترجمة ده سلان . ولكن توجد بمكتبة القاهرة الملكية نسخة أتم نقلت عن نسخة المؤلف ، قد استأنف ابن خلدون كتابة ترجمته وأتمها في فرص كثيرة وهي تتصل في النهاية حتى سنة ٨٠٧ هـ أى الى ما قبل وفاته بعام واحد . ولقد تفضل المسيو كازانوف فأطلعنى على صورة فتوغرافية لتلك النسخة أرسلها إليه أستاذى وصديقى الجليل احمد زكى باشا . وانى لشديد الشكر له اذ أطلعنى على تلك النسخة الهامة النافعة التى يستزم نشرها وقدها بعد أن يتحقق من صحتها على أنى لا أرى محلاً للريب في صحة تلك التكلة اذ تم سطورها عن أسلوب ابن خلدون وروحه وبالأخص عن طريقته الفذة في كتابة التاريخ ، فقد بدأ حين أراد أن يكتب تاريخ الممالك بايضاح مختصر لمنهجه الاجتماعى وعنى بأن يبين أن وجود تلك الدولة أمر ملائم لقوانين المجتمع . وقبل أن يتكلم عن غزو تيمورلنك للشأم خلص تاريخ العالم السياسى وبلغ في التعليق على الصراع القديم بين العنصرين العربى والتركى

أما معظم المعلومات التى أوردها المقريزى وابن قاضى شعبة وابن عربشاه عن أعوام ابن خلدون الأخيرة والتى ترجمها ده سلان قليلة الصحة كثيرة النقص ولقد امتازت القيمة التى قضاه بمصر بنشاط وافر . فانه فضلاً عن تنقيح مؤلفاته واشتغاله بالتدريس بلا انقطاع قام بدور سياسى هام . ففى آخر ترجمته حينما يأتى على ذكر تاريخ الممالك بالتفصيل يقدم لنا معلومات هامة عن الملاقى

السياسية التي كانت بين سلطان مصر وأمراء أفريقية . وقد نجح هو في توطيد هذه العلاقات بنصائح كان يسديها الى سلطان مصر من جهة ومراسلات كان يتبادلها مع سلاطين أفريقية من جهة أخرى . وقد حمل أولئك السلاطين على أن يرسلوا الى مصر هدايا كثيرة لاسيما من الجياد ، وأبان لهم أهمية اغتنام صداقة مصر التي هي طريق طبيعي للسافرين الى مكة ، فأمنوا الى نصحه . وقد وصف لنا الهدايا التي تبادلها الفريقان وصفا غريبا يوضح لنا حضارة ذلك العصر وفي سنة ٨٠١ هـ استدعى من الفيوم حيث كان يعنى بضم زراعته ليستعيد منصبه في القضاء . ثم توفي السلطان برقوق بعد ذلك بقليل فانتقض بوفاته نظام الحكومة ، وكان ابنه وخليفته الملك الناصر فرج من الضعف بحيث غدا العوكة في أيدي المماليك

وما كاد ابن خلدون يستعيد منصبه حتى بدأت المنافسات من جديد فعزل بعد قليل . على أن حادنا سياسيا أذكر في نفسه شهوة اللبس ، وذلك أن تيمورلنك كان يغزو الشام حينئذ وقد استولى على مدينة حلب عنوة في سنة ٨٠٣ هـ (١٤٠٠ م) . فسار سلطان مصر الى ملاقاته وصحبه قضاء مضر وأعيانها . وأصدر أمره الى أحد ضباطه بأن يلحق به مستصحبا ابن خلدون ، فأراد المؤرخ أن يقاوم ولكنه أذعن في النهاية . وما كان السلطان يخشى بأس ابن خلدون كما كان يخشاه سلاطين تونس لانه لم يكن يستطيع أن يكدر سكينه مصر ، وإنما كان الدافع للسلطان الى ذلك عاملان : عامل الزهو وعامل الهم ، فقد كان سلاطين مصر في جميع حروبهم يصطحبون العلماء والصوفية حتى يظهروا بهم على العدو من جهة ويستجلبوا بربوهم توفيق الله من جهة أخرى .

ولما وصل القوم الى دمشق أنزلوا ابن خلدون بالكلية المادية وانتظروا لقاء تيمورلنك . ويروي أن الجيش المصري اشتبك مع تيمور في واقعتين وأن تيمور

كان يفكر في الانسحاب لولا أن مؤامرة دبّرت بمصر أرغمت السلطان على أن يعود أدراجه مسرعاً تاركاً دمشق محاطة بالعدو محرومة وسائل الدفاع

نفرج من المدينة وفد من العلماء والقضاة رغم إرادة حاكمها المصري وذهب للقاء تيمور وعقد معه عهداً بالمعروف مقابل الوعد بدفع فدية كبيرة ، ولكن ابن خلدون كان حينها فلم يتحرك وإن كان قد اشترك في تدبير الأمر ، على أن ذلك الوفد الذي عمل برغم الحاحكم ودون مشاورة سكان المدينة لم يستطع أن يفي بوعدته فنار أهل دمشق وأبوا التسليم ، وخشى ابن خلدون في تلك المرة أن يقع مصاب أكبر فاتفق مع القضاة أن يخرج من دمشق مها كلغة ذلك . فأدلوهم من الحصون بجبل ، وما كاد يغادر المدينة حتى سار إلى معسكر تيمور ودار بينهما حديث كان المترجم فيه قهقرياً من أهل سمرقند يدعى عبد الجبار بن النعمان

وقد أثار اهتمام الملك (تيمور) بملته الواسع في التاريخ والجغرافيا . واذ أعجبته أجوبته عن عدة أسئلة وجهها إليه عن إفريقية الغربية طلب إليه أن يكتب له وصفاً جغرافياً لتلك الاقطار . فكتب له ابن خلدون رسالة في ذلك ، وقد ظل ضيف الملك خمسة وثلاثين يوماً ، وأمر تيمور بترجمتها . فإذا كان ابن خلدون يؤمل من المحادثات العدة التي دارت بينه وبين الفاتح ؟ هل كان يريد أن يحمله على غزو مصر أو يراقبه إلى بلاده أو ينال منه قطع عفو نهائياً له ولعدة من علماء مصر كانوا أسارى ؟

يقول ابن خلدون أنه قدم هدية إلى الفاتح بعد أن دخل دمشق ونهبها جنوده وأحرقوها وذبحوا سكانها وأن الهدية مصحف بديع الخط ثمين التجليد ونسخة من قصيدة البردة الشهيرة المنظومة مدحا في النبي (صلعم) وسجادة وعلبتين من الحلوى المصرية . وحينما أراد أن يقدمها إليه دخل عليه وبعد أن حياه جلس برهة ثم نهض وتقدم من العرش وقدم إليه التحف واحدة واحدة . واذ أشكل

الامر على تيمور استفهم عن الكتابين فلما علم أن أحدهما القرآن تناوله ووضعه فوق رأسه اظهارا لإجلاله وقبل البردة ، أما الحلوى فيقول ابن خلدون انه ذاقها طبقاً للرسوم فأكل منها الملك بعد ذلك ووزع باقيها على من كان حوله ، وبعد أن شكر ابن خلدون سألته عن رغباته فحدثه عن غربته وقال له انه غادر أسرته بأفريقية ^(١) وأنه وحيد في دمشق وأنه هو وزملاءه المصريين في حاجة الى حماية الملك ، فمنحها إياه تيمور

وبعد ذلك ببضعة أيام وُجد المؤرخ في حضرة تيمور فقال له « يظهر أنك بئلة أصيلة » فأجابه ابن خلدون « نعم يمولاي » قال « هل تبيعها مني ؟ » أجاب « ليس ثمة يني وبينك يا مولاي من مساومة واتى أهبها لك » قال « كلا قد أردت بشرائها أن أتيتك عن هديتك » . وقد أعطاه ابن خلدون بئله قبلها منه

وفي آخر مرة قابل فيها تيمور سألته هل تود العودة الى مصر ؟ فأجابه « ان أكبر أمنية لي هي ان أتبعه ولاي » ، على أن تيمور لم يقبل منه ذلك بل أمر له ولكل من زملائه باجازه للعودة . ولما عقد الصلح بين تيمور وسليمان مصر أرسل تيمور على يد السفراء المصريين لابن خلدون مباناً من المال مكافأة له عن هديته الاخيرة (البئلة) وحمد المؤلف الله على أن خلصه من قبضة الفاتح وعوضه ثمن بلفته

ولما عاد الى القاهرة كتب الى سلطان مراکش رسالة مسببة سردها فيها قصته وقال فيها عن تيمور ما يأتي : « يخطيء أولئك الذين يقولون ان ذلك الرجل عالم جداً فهو رجل وافر الذكاء مولع بالمجادلة فيما يعلم وما لا يعلم »

وفي سنة ٨٠٣ هـ عادت المناقشة بينه وبين غيره من قهلاء المالكية ونشبت بينه وبين ققيه يسمى البساطي معركة هائلة حتى كان كلي منهما يشغل منصب القاضى بضعة أشهر ثم تركه للآخر فلا يلبث هذا حتى ينادره . وعلى ذلك النحو عين

(١) قدمنا أن زوجة المؤلف وأولاده ماتوا غرقاً قبل ذلك بضع سنين

ابن خلدون قاضياً ست مرات على انه ما كاد يستعيد ذلك المنصب لآخر مرة حتى توفي في ٢٥ رمضان سنة ٨٠٨ هـ (١٥ مارس سنة ١٤٠٦ م)

— ٢ —

اعتبر كرامر وفريرو أن ابن خلدون جم التشاؤم ، ويحاول كرامر ان يقارنه بأبي الملاء وينتهى الى تلك النتيجة وهي ان تشاؤم ابن خلدون كان تشاؤم عالم وأن تشاؤم أبي الملاء كان تشاؤم شاعر . ومصدر هذه الماطفة عند الرجلين هو الانحطاط العام الذى هوت اليه الدولة العربية

ويقارن فريرو ابن خلدون بمكيافيللى ويرى ان حياته السياسية الجمة الاضطراب هي منشأ تشاؤمه

والحقيقة هي أن خلق ابن خلدون لم يتأثر لا بانحطاط الدولة العربية ولا بما اعتري حياته من اضطراب بل كان منذ بدء حياته حتى نهايتها أقرب الى الابتهاج والثقة بنفسه وكان دائماً يؤمل أن تكال جهوده بالظفر رغم خيائه ، ألم نره قبل وفاته بخمسة أعوام فى سن السادسة والستين يحاول بيل الخطوة لدى تيمور؟ فلما لم ينجح عاد الى القاهرة هازئاً ساخراً من تيمور ومن التنازع جميعاً

وانى أعتقد أن ابن خلدون كان قبل كل شئ سياسياً وافر الحكمة والبراعة . على أنه لم يستخدم براعته السياسية لتأييد دولة أو أسرة كما استخدمها لمنفعة الشخصية . كانت تغلب فيه عاطفة الأثرة وذلك واضح فى ترجمته وضوحاً فى جميع مؤلفاته . ومن الممكن جداً أنه لم يكتب ترجمته الا حباً فى التحدث عن نفسه ورغبة فى الظهور ، فهو أول كاتب عربى خصص لتاريخ حياته كتاباً كاملاً وهو يسمى ذلك الكتاب « رحلة ابن خلدون » وفيه يقص كما رأينا كل الاسفار التى قام بها فى أفريقية واسبانيا ومصر وبلاد العرب . وقد أسى كتباً بذلك الاسم عدة مؤلفين كتبوا قبله ولا سيما من الافريقيين والأندلسيين مثل

رحلة ابن بطوطة المراكشي ورحلة ابن جبير وغيرهما . ولكن شخصية مؤلفي هذه الكتب لم تتخذ فيها الا دوراً ثانوياً فهم لم يقصدوا كتابة ترجمتهم وانما قصدوا أن يصفوا البلاد التي شاهدوها وأخلاقها ونظمها ، فهي من بعض الوجوه إذاً قصص جغرافية في حين أن الغرض الحقيقي من رحلة ابن خلدون انما هو سرد الحوادث التي ملأت فراغ حياته ، بل لسانا نجد في هذا المؤلف أثراً لا وصف الجغرافي واذا كان يقص لنا تاريخ الممالك التي نشبت بين سلاطين تونس والجزائر ومراكش فذلك لكي يبين لنا الدور الذي لعبه فيها

وينبغي أن نلاحظ أن ابن خلدون في ترجمته لم يحتط كما فعل غيره من المؤلفين في أن يخفي عيوبه فانه لم يدع قط أنه حاول نيل السلطة خدمة المنفعة العامة ، ولم يمن بأن يحاول تبرير عمل خاطئ . بتقديم دواعٍ شرعية ، بل يلوح لنا انه لم يكن ذا شعور بأنه أخطأ قط

ولهذين السببين — اغتيابه بالتحدث عن نفسه وصراحته في ذلك الحديث — نستطيع أن نعتبر أن ترجمته صورة مقاربة لسيرته وخلقه ، نقول مقاربة فقط لان اعتداده الجمل بشخصه أعماء أحياناً عن تقدير نفسه فلم يصدر حكمه على جميع الاشياء بنزاهة

نشأ ابن خلدون في بيئة كانت فيها « الفردية » الشديدة الضيق تمحو كل روح ديني وكل فكرة وطنية سواء في القصور الملكية الفاسدة المنحلة أو بين القبائل المشتتة في افريقية الشمالية . بان القرن الثامن وهي التي ورنثت عن أسلافها رغبة شديدة في التسلط ووثقت همة مطلقة بكفالياتها ، فجاشت نفس المؤرخ باطلاع لاحد لها كانت جميع الوسائل لتحقيقها مشروعة في نظره سواء أقرتها الاخلاق أم لا . ولذلك أقسم بلا وازع ما على خيانة سادته غير مرة ، وبئر في فاس ما استطاع من الدسائس ، وباع نفسه لأبي سالم ، وتصرف تصرفاً معيباً مع صديقه حاكم بجاية ، الى غير ذلك

ولشد ما أخطأ الاستاذ فلنت « اذ اعتقد أن ابن خلدون كان صادق التقوى، اذ الدين في نظره عبارة عن اعتناق مبادئ الاسلام والقيام بالفرائض دون أن يكون لذلك تأثير ما في أعماله أو على الاقل في حياته السياسية . فهو لم يأف من ارتكاب الخيانة التي حرمها القرآن متى رآها وسيلة ليله السلطة

فلنأته كثير الاعتداد بنفسه . وتظهر بواذر ذلك الزهو واضحة في عدة مواضع من مؤلفاته . رأى أن يجب بنفسه اذ ساءه ألا يبدى له ماصروه اعجابا كافيا به . وهو لا يسأم سرد ما يقال عن عبقرية وعلمه . فقد أسهب وأطنب في ذكر مظاهر الترحيب التي قابله بها كثير من السلاطين ، وما أغدقوا عليه من العطف والمنح ، وما كتبوا اليه من رسائل الملق والمداخلة . هذا الى أنه لم يهمل قط ذكر أجوبته أو القصائد التي كان ينظمها للسلاطين والتي هو كثير الافتخار بها

واذ كان ابن خلدون شديد الحب لنفسه فالظاهر أنه لم يعرف وطناولا أسرة ، فالوطن في نظره هو حينما استطاع العيش في رغد واعتبار . لم يتأثر من زيارته لاشييلية موطن أجداده ، ولم يفادر مقام عزته ليعود الى تونس مسقط رأسه الا ليطالع في مكاتبها ، وقد غادر تونس الى مصر دون أسف

وقد كان متزوجا ، ولكن يظهر أن زوجته وأولاده لم يقدر لهم كبير حساب في حياته ، يقول انه تأثر لموتهم المحزن أيما تأثر ، ولكن لم تبرز منه بادرة حزن عميق ، بل نلاحظ أنه يدكر قد ماله أولا حيث يقول : « أصابتني نكبة واحدة فأفقدتني الى الأبد المال والسعادة والبنين »

ولم يذكر التاريخ الاسلامي قط كاتباً أشد اكبارا لنفسه وأوفر شعورا بقيمته مضحياً بالدين والاخلاق في سبيل اطعائه الضخمة ، اللهم الا اذا استثنينا أحد مواطنيه وهو رجل معروف جداً عاش قبل ابن خلدون بثلاثة قرون وهو الوزير الشهير

أبو القاسم المغربي الذى كان يدرس الدسائس فى بلاط الفاطميين بالقاهرة والعباسيين فى بغداد وحول عدة ملوك آخرين بلسانهم والعراق

على أن الذى يعيننا من أمره بنوع خاص هو توقد ذكائه ، وسمو فكره ذى الرجاحة النادرة ، وسعة معارفه ورسوخها ، وطرافة آرائه وغناسة مؤلفاته . يوجد فى هذا العالم رجال لاوازع لهم ورجال بلاط مهرة دهاة ، ولكن يندر وجود ذوى النباهة الطريفة الخطيبة ، وابن خلدون أحد هؤلاء . قاله يرجع الفضل فى أن الأدب العربى تستطيع أن تفخر بأنها كانت الاولى — كما سنرى فيما يلى — فى وضع الفلسفة الاجتماعية فى قالب على . ومن السخف أن نتمسك بيوادر ضعف إنسانية جدا لتتوصل بذلك الى أن نتقص من فضل شخصية لاريب فى عظمتها

— ٣ —

ألف ابن خلدون كتباً فى مواد مختلفة، فمالج المطلق واختصر فلسفة ابن رشد ، وألف كتباً فى الفقه والرياضة وفى الأدب أيضاً ، ولكن ليس لدينا من هذه المؤلفات سوى ثبت ذكره لسان الدين بن الخطيب (سنة ١٣١٣ — ١٣٧٤ م) فى كتابه « الإحاطة فى أخبار غرناطة » . أما الكتاب الذى عرف به ابن خلدون فيما بعد فهو تاريخه العام وفيه يقص تاريخ العالم منذ بدء الخليقة الى نهاية القرن الثامن . وترجع طرافة هذا المؤلف الى أمرين : الاول خطته التى خالف بها من تقدمه فقد عدل فيها نهائياً عن اتباع الترتيب السنوى ، وقسم تاريخه الى فصول عديدة تكلم فى كل منها عن التاريخ الكامل لدولة أو أسرة ^(١) ، والثانى هو أن المعلومات التى قدمها عن البربر وهم سكان افريقية الشمالية ولا سيما منذ اتصالهم بالعرب قد تكون أصدق ما لدينا منها حتى المصور الحديثة ، فقد عاش ابن خلدون بين هذه

(١) ترجع طرافة ابن خلدون الحققة فى تلك النقطة بالخاص الى أنه قسم تاريخه العام الى أقسام اختص بكل منها أمة أو أسرة وأنه أول من نبذ الطريقة الجبرية

القبائل فرفضها أكثر من أى مؤرخ عربى آخر، وهذا هو السبب فى أننا لن نجد فى هذا الجزء من تاريخه شيئاً من تلك الخرافات المبتذلة التى يفيض بها « مروج الذهب » للسعودى و « الكامل » لابن الأثير وغيرهما من الكتّاب

أما بالنسبة للشعوب الأخرى فإن تاريخ ابن خلدون ليس إلا صورة من المؤلفات التاريخية الأخرى، وعلى ذلك ففيه ما فيها من العيوب، على أن ابن خلدون نفسه يعترف بأنه لم يكن متمكناً من تاريخ المشرق وأنه اعتزم فى المبدأ أن يكتب تاريخ العرب والبربر وهما المنصران اللذان تنازعا السيادة طويلاً فى إفريقية، غير أنه بعد رحلته إلى مصر واحتكاكه بالمشرق أتم مؤلفه وأسماء هذه التسمية الغربية:

كتاب البر

ودىوان المبتدا والخبر

فى أيام العرب والعجم والبربر

ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر

وينقسم مؤلف ابن خلدون إلى ثلاثة أقسام، يتضمن الأول تمهيداً فى درس التاريخ ومقدمة فى الحضارة هى موضع بحثنا، ويتضمن الثانى تاريخ العرب وغيرهم من الشعوب منذ بدء الخليقة إلى القرن الثامن، ويتضمن الثالث تاريخ البربر ويتبهى هذا القسم عادة بترجمة المؤلف التى تشغل وحدها كتاباً مستقلاً توجد نسخة منه فى دار الكتب المصرية بالقاهرة عنوانها « رحلة ابن خلدون فى المغرب والمشرق »

وتتناول ترجمة ده سلان ^(١) تحليلاً مسهباً لسبعة أجزاء من التاريخ العام .
وتتناول جرابرج دى همنه تحليل الأجزاء التى وصلت إليه

(1) Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque impériale, t.xix. Et Histoire des Berbères 4 vol. 1852—56

وقد كتبت المقدمة — التي هي القسم الفلسفي الذي وصل اليها من مؤلف ابن خلدون حسب ماورد في الترجمة — في الاعوام الاربعة التي قضاها المؤلف في العزلة قبل عودته الى تونس سنة ٧٧٥ — ٧٨ هـ على أنها تمحت كباقي أجزاء الكتاب في عدة فرص . هذا ما يقوله ابن خلدون ومن الممكن أن نعرف منها فصولا برمتها كتبت في مصر ، وهذا هو السبب في أن نسخ المقدمة تختلف أحياناً ، إذ يحتوى بعضها فصولا لا يحتويها بعضها الآخر . ومن المفيد جداً أن نستطيع أن نضع تاريخاً لتتبع هذه المقدمة لان ذلك يوضح لنا تطور فكر ابن خلدون وآرائه الفلسفية ، على أن ذلك ليس في الامكان اذ لا توجد لدينا جميع النسخ الاصلية ، ومع ذلك ففي وسعنا أن نظفر ببعض لمحات من ذلك التطور بمقارنة النسخ المختلفة ، فنحن نعرف أن ابن خلدون أرسل نسخة بالنص الاول الى بلاط فاس ونسخة منقحة الى بلاط تونس ، فلما قدم الى مصر أهدى الى السلطان برفوق نسخة كانت بلا ريب هي الصورة النهائية

واذا كان قول جرابرج دي همسه صحيحاً فإن النص الأصلي للمؤلف كله يوجد في أحد مساجد فاس^(١) ونحن لا نعرض لذلك البحث المسهب ولا نغنى الا بأراء ابن خلدون الفلسفية ، وقد درس الاستاذ كازاتوفا ذلك المبحث وقرنه بدرس لغوى لنص المؤلف في كتاب لم يطبع بعد

وليس ابن خلدون ذا أسلوب كتابي خاص به بالرغم من أنه اشتهر بذلك في القرن الاخير بمصر وسوريا شهرة حملت الاستاذ هويار أن يعتبر مؤلفه نموذجاً للأسلوب الحسن^(٢) ، فأسلوبه كعاصريه أسلوب مضمحل جداً تكثر فيه العبارات المسجعة ، والاستعارات ، والمقارنات التي يكثر فيها التكاف ، والاغلاط في استعمال الكلمات ، واختلط بين صحيح الالفاظ وعاميتها ، بل توجد فيها أغلاط نحوية . لم يكن

(١) ظهر مؤخراً أن هذه النسخة موجودة في فاس وهي تطبع الآن

(٢) الآداب العربية ص ٣٤٨

لديه من قوة التعبير ما يتفق وقوة التفكير قد أفلح في التمييز عن منهج فلسفى كامل ولكنه لم يستطع أن يسبغ على فلسفته لفة خاصة به ، فانا نجد فى مؤلفه لفة الفقهاء والنحويين وعلماء المنطق . وقد أسفر ذلك عن أسلوب غريب التنوع ولكن غير ملتئم اذ كثيراً ما يعالج الفكرة بأسهاب ممل جداً أو باختصار يدنو من الغموض

ولئن اعتبر أسلوبه فى مصر وسوريا نموذجاً فذلك لان الآداب العربية كانت فى منتهى الانحطاط عند ما طبع مؤلفه . وقد نالت مقدمته حيناً ما ظفراً أديباً باهراً لما تضمنته من أفكار طريفة جداً تعبر عنها لفة تخالف لفة ذلك العصر تمام المخالفة . على أن المقدمة بدأت تفقد هيئتها من تلك الوجهة منذ نيف وعشرين سنة لان التقدم فى نشر الآداب القديمة وتأثير الآداب الفرنسية والانجليزية قد دفعا القوق الأدبى الى وجهة أخرى . ويبحث الآن عن المثل الأعلى فى أسلوب يجمع بين جمال الآداب القديمة ، الكمال المزوج بقليل من البساطة وبين ظرف الآداب الحديثة وخيالها

لم يبق ابن خلدون اذاً أستاذاً لكتاب اليوم ، قد حل مكانه ومكان معاصريه الجاحظ (المتوفى سنة ٨٧٩ م) وكتاب القرون الأربعة الأولى من الهجرة . على أنه ما زال محتفظاً بشهرته من وجهة أخرى ، قد نال بأفكاره الجمة الطرافة ، الصحيحة فى مظهرها عن المجتمع ، مجدداً من أساساً يقدره القارئ الحديث أوفر من معاصريه الذين لم يقدروا أهمية الخطوة الكبيرة التى خطاها فى تقدم الفلسفة . على هذا الاعتبار تستحق المقدمة درساً عميقاً وتستحق أن يعرفها فلاسفة العصر الحديث وعلماء الاجتماع فيه

الفصل الثاني

(١) فهم ابن خلدون للتاريخ (٢) منهجه التاريخي

حقاً أن لذلك الفيلسوف السيامي عقلية شديدة الغرابة . كان ابن خلدون يحيط كل أعماله بعناية دقيقة ، قد كونه دراسة طويلة راسخة لجميع العلوم التي عرفها العرب الى عهده ، وخبرة مستمرة بالاضطرابات السياسية التي هي كل التاريخ الاسلامي في القرن الثامن الهجري ، واضطره مركزه المزعزع دائماً — وهو مركز سياسي ينتقل من بلاط الى آخر — أن يكون جم الحذر كثير الوزن لا يقال وما يعمل ، لذلك كان مضطراً الى أن يرى في كل شيء مادة للتأمل ووضعاً للاختبار ومن السهل أن نعرف فيه تأثير هذه العناصر ، فان علم التوحيد بجميع دقائقه ، ومباحث ما بعد الطبيعة اليونانية العربية المشهورة بميلها الى التعميم السريع ، والآداب العربية ذات التقاليد المتينة ، والخبرة الشخصية التي هي ثمرة أعوام طويلة من الحياة السياسية — كل هذه قد طبعته بطابع عميق ، وقد أسبغ عليه ذلك الدهن الضليع شخصية بارزة جداً شديدة الوضوح تشعربها في كل مؤلفه ، وبها يرجع الفضل في استحالة خلطه بغيره من كتاب جنسه وعصره

ولقد لاحظ عن كتب ذلك المجتمع الذي بدا لعينيه بذكاء خارق وعناية فائقة ، فلم يلبث أن رأى ظواهر معينة تتور المجتمع بلا انقطاع ، اذ أن هذه الظواهر التي تتفاعل تفاعلاً مطرداً هي نفس حياة المجتمع . واذا دهش لاهميتها ، ولاح لها أنها ليست

ظواهر وقتية أو خاصة بالبيئة أو العصر الذى تبدو فيه ، وانها ليست ثمرة لتقلبات المصادفة البسيطة فقد تطرق الى التساؤل هل هنالك سلسلة خفية — ولكن مستمرة لا يمكن وصفها — تربط الماضى بالحاضر والمستقبل ؟ وقد أيقن بصحة هذه الفكرة من قراءة تاريخ العالم اذ رأى فى الحوادث التى يعرضها له ذلك التاريخ نفس الخواص التى استرعت نظره فيما شاهد من الحوادث ، فالتبى به ذلك الى اقتناع ثابت ، حتى ان رأيه فى الاجتماع البشرى لم يكن مذهبا فلسفيا بل كان شيئا يشبه العقيدة الدينية ، فهو لا يكاد يستعرضه أو يشير اليه الا بإيمان

على أنه وجد فى القصص التاريخية وقائع تناقض تلك القوانين التى اعتبرها أبدية محتومة فلم يتردد فى رفضها واعتبارها اغلاطا ارتكبها الكتاب وبدأت له عندئذ ضرورة اجراء تغيير كبير فى طريقة درس التاريخ وكتابته

فرأى ، لأجل أن يكون التاريخ صحيحاً وكذلك لأجل أن يحسن فهمه ، وجوب وضع طريقة أكيدة لتحقيق الوقع التاريخية وعرض القوانين التى تعمل طبقها النظم الاجتماعية بشكل واضح . واليك منهج ابن خلدون كما شرحه بنفسه فى خطبته وفى مقدمة مؤلفه فهو يقول فى الخطبة « اذ هو (التاريخ) فى مظهره لا يزيد على اخبار عن الايام والىام والدول ، وفى باطنه نظر وتحقيق ، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق ، وعلم بكيفيات الوقائع واسبابها عميق ، فهو لذلك أصيل فى الحكمة وعريق ، وجدير بأن يمد فى علومها وخلق » (١)

وقد اعتقد عدة علماء — بين مستشرقين وفلاسفة — تقدموا ابن خلدون أن ذلك المفكر الذى ظهر فى القرون الوسطى قد سبق منذ القرن الرابع عشر المذاهب الحديثة التى تربى الى جعل التاريخ علما لا فنا أدبيا

ويجب بادئ بدء أن نحدد معنى كلمة التاريخ عند المؤرخين الحديثين

(١) مقدمة ابن خلدون الطبعة الاميرية — ص ٣ ، وهى الطبعة المشار اليها فيما على

ومعناها عند ابن خلدون وغيره من الفلاسفة . تعنى المدارس الحديثة بالآثار التى تركها سير الحوادث الماضية ، وهذه الآثار هى التى يجب أن تكون موضع مباحثهم العلمية وعلى المؤرخين أن يستكشفوها وأن يفحصوها ثم يعرضوا الوقائع التى تشير إليها ، كل ذلك بطريقة منظمة مضبوطة ^(١) . فاما أن يجمعوا من الوقائع موضوعاً للتأمل وأن يستخرجوا منها قوانين عامة تطبق على سير الحوادث فى الزمن أو فى الحياة الاجتماعية فليس ذلك من شأنهم ، بيد أن هذا هو بالضبط ما رآه ابن خلدون وغيره من الفلاسفة مثل فيكو

فهناك تصوران مختلفان جداً لنفس الكلمة ، أولها يعطينا معنى مركباً دقيقاً جداً وبمقتضاه يصلح التاريخ لأن يكون علماً وصفاً ، وثانيها يعطينا معنى مجرداً كثير الغموض وبمقتضاه يكون التاريخ دراسة فلسفية

فترض المؤرخ الحديث إذاً أن يقرر ويعرض الحوادث التاريخية بطريقة دقيقة واضحة على قدر الامكان . أما ابن خلدون فيرى أن قواعد الفحص والتحقيق ترجع الى أصل واحد هو وجوب البحث بطريقة نظرية عما اذا كانت واقعة من الوقائع ممكنة فى ذاتها وعما اذا لم تكن مناقضة لطباع العمران ، وما اذا كانت تتفق مع الزمان والمكان اللذين حدثت فيهما ، فاما أن يستكشف الأثر المادى للوقائع ثم يمتحنه ويستجوبه فان ابن خلدون لا ينكر فى ذلك وربما لم يمتدح أن ذلك فى حيز الامكان

وليست خلاصة التاريخ ذاته هى التى قصد ابن خلدون أن يصوغها لان التاريخ فى نظره دائماً هو « ذكر الاخبار الخاصة بعصر أو جيل » ^(٢) ولكن معرفة الوقائع المجردة لا تكفى لامكان وضع هذه الرواية بمحقق « لان ذكر الاحوال العامة للآفاق والايال والاعصار أس للوئخ تبنى عليه أكثر مقاصده وتبين به اخباره » ^(٣) على أن « الاحوال العامة للآفاق والايال والاعصار »

(١) لاجبلا وسينونوس Introduction aux études historiques

(٢) و (٣) المقدمة ص ٢٧

ليست موضوع علم التاريخ بل هي موضوع لعلم ملحق به ، ضروري له في الواقع ولكنه علم مستقل بذاته (Sui generis) » وهذا هو غرض الكتاب الاول من تأليفنا وكأن هذا علم مستقل بنفسه فانه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الانساني وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والاحوال لذاته واحدة بعد أخرى «^(١)

فما هو ذلك العلم ؟ هل هو علم الاجتماع كما رأى جيلوقتش وفريو ؟ تلك مسألة نبينها في الفصل التالي . ومهما كان من الامر — وهو ما نريد أن نقره هنا — فان ذلك العلم ليس بالتاريخ . وهذا ما يقوله نفس ابن خلدون بكل وضوح : « واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة غريب النزعة غزير الفائدة »^(٢)

وربما كانت تلك الخطوة في انشاء علم جديد يزعم ابن خلدون أنه أوحى اليه من عل قد نشأت له بكل بساطة — ودون شعوره أيضاً — من علم اسلامي محض ، وغريب جداً أعنى علم أصول الفقه وهو عبارة عن قواعد التشريع ، وغايته شرح الفقه من حيث صلاته بنصوص القرآن والسنة . وليس ابن خلدون أول من قلده فقهاء المسلمين بنوع من الجاذبية ، فقد سبقه بعض النحويين في تخيل علم لقاعدة النحو هو أصول النحو

ويرى ابن خلدون ان العلم الذي أنشأه لا يقتصر على ان يسبر غور الماضي بل يمكن من التنبؤ بالمستقبل أيضاً : لا يضطر القارئ ان يعتقد اعتقاداً أعمى فيما يقدم اليه من القصص ، وفي وسعه ان يقف على احوال من قبله من الايام والاجيال ، بل في استطاعته ان يتكهن بما قد يحدث في المستقبل^(٣) وعلى هذا النحو يرى الفقهاء أيضاً أن من يعرف أصول الفقه تمام المعرفة لا يستطيع قطع أن

(١) و (٢) المقدمة ص ٣١

(٣) المقدمة ص ٥

يفهم الاحكام الموضوعية وعلاقتها بالقرآن والسنة بل في وسعه أن يستنبط الاحكام
للمستقبل أيضاً

واذ كان ابن خلدون قد وقف على الملائق التي يرتبها المسلمون وخصوصاً
التكلمون بين المنطق والكلام فليس مستحيلاً أن يكون قد أراد أن ينشئ التاريخ
شيئاً مماثلاً. فهو قد رأى المتكلمين والفلاسفة يستخدمون المنطق في درس عليهم،
والفقهاء يستخدمون أصول الفقه لحل المشكلات الشرعية فلم لا ينشئ علماً
يستخدم لدرس التاريخ ؟ « وهذا (أى هذا العلم) إنما ثمرته في الاخبار فقط
(أى تحقيقها) كما رأيت وإن كانت مسائله في ذاتها وفي اختصاصها شريفة لكن
ثمرته تصحيح الاخبار وهي ضئيلة » ^(١)

وشولتس هو أول من اعتقد أن ابن خلدون أراد أن يجعل من التاريخ علماً
ولا ريب أنه قد خدع عبارة وردت في المقدمة يسمى فيها ابن خلدون التاريخ
« علماً » ولكن كلمة (علم) التي تترجم عادة بكلمة (science) لا تؤدي دائماً معنى
الكلمة الفرنسية . فهي المقابل الحقيقي لكلمة اللاتينية (scientia) وهي بذلك
تعني « المعرفة » (savoir ou connaissance) وبها يسمى العرب كل ما يمكن
حفظه بالدرس فالآداب علم ، وسنة النبي علم ، والقصة المجردة علم ، وإن لم يكن
لها صفة علمية

والى خلس هذا الخطأ يجب أن ننسب تقدير الاستاذ فلنت الذي اعتمد على
ترجمة ده سلان الفرنسية حيث تترجم كلمة « علم » بكلمة (Science) وقد
استعمل ابن خلدون كلمة أخرى في نفس العبارة المذكورة لا تقل غوراً وترجمها
دهسلان ترجمة سيئة حملت الاستاذ التلميزا على أن يرى أن ابن خلدون يعتبر
التاريخ فرعاً من الفلسفة . وقد صرف جهوداً كثيرة ليقين وينقد قيمة هذا

الاعتبار . هذه هي كلمة « حكمة » التي يستعملها العرب أحياناً للدلالة على « الفلسفة » وغالباً للدلالة على الحصافة والتعقل بصفة عامة جداً . وهي مقابل الكلمة اللاتينية (sapientia) يقول ابن خلدون « فهو أى التاريخ لذلك أُصِـل في الحكمة عريق وجدير بأن يعد في علومها وخلق » ^(١) ثم يشرح هذه الفكرة موضحاً قائدة التاريخ في تنظيم السيرة الانسانية

وهذا يوضح لنا كيف أن ابن خلدون في ترتيبه للعلوم لم يذكر التاريخ من بين العلوم الفلسفية — بل انه لم يذكره بين العلوم اطلاقاً كما لاحظ ذلك الاستاذ التاميرا

فليس تمت شك اذن في تلك النقطة وهي — أن ابن خلدون لم يفكر مطلقاً في أن يجعل من التاريخ علماً بمعنى الكلمة ، ويظهر ذلك ظهوراً كافياً في خطبته وأكثرها في مقدمته

وفوق هذا فان مؤلفه التاريخي يؤيد أنه من الوجهة العملية لم يحاول أن يحقق الغاية العلمية التي نسبت اليه . وانا ندهش حينما قارن كتابه في التاريخ بمقدمته ففي كتاب التاريخ يبدو لنا ابن خلدون الراوية العربي البسيط الذي يقص كل شيء دون أن يقف لاختبار أمر أو تمحيصه في حين أنك اذا قرأت المقدمة اعتقدت أنه سيحدث ثورة حقيقية في المباحث التاريخية . نعم أنه لم يتبع الطريقة التوقيفية (طريقة السنين) ولكن كثيراً من المؤرخين قبله ومنهم المسعودي الذي عاش قبله بأربعة قرون نبذوا طريقة رواية الأخبار سنة فستة . بل ان ابن خلدون نفسه يرتكب أحياناً أغلاطاً كبيرة كالتي نراها على أسلافه ومن هذه الأغلاط ماورد في مقدمته، فهو في الخطبة يكذب بصفة قاطعة القصة القائلة بأن فتوحات عرب اليمن قبل الاسلام انتهت الى مراکش في الغرب والى الهند في

الشرق وذلك لخالفها المقول على أنه يقرأ في المقدمة في فرصتين ليؤيد بذكرها نظريتين مختلفتين

ولكنه بالنسبة لزواج الخليفة المأمون يسلم دون تردد ما قيل من الخرافات بشأن البذخ الذي أبداه الخليفة وحموه مع أنه في الخطبة يحذر القارئ من المبالغة التي يقع فيها المؤرخين كلما تعلق الأمر بالأرقام . فهو يقول مثلاً أنه خصصت مائة وأربعون بغلة لتحمل الخشب الى المطابخ ثلاث مرات في اليوم وليلة عام كامل وأن هذا القدر كله من الخشب قد أحرق في يوم واحد

ومع ذلك فإن طرافة ابن خلدون من الوجهة التاريخية طرافة حقيقية جداً ، فهو أول مؤرخ — لا في العالم الاسلامي قطع بل في العهد القديم والمصور المتوسطة بوجه نسبي أيضاً — نظر الى التاريخ من حيث هو كل لا يتجزأ ، ونخيل طريقة لتحيص الوقائع التي تكونه ، وابتدع أيضاً علماً اضافياً يساعد على فهمه . ويندر جداً أن نجد في العالم الاسلامي مؤرخين يتأملون أحياناً في الوقائع التاريخية ثم لا يفوتهم أبسط ضروب النقد وأسفلها . في العهد القديم يمتاز مؤرخو الاغريق والرومان أحياناً بصفت النقد وعدم التحيز مثل توكوتيدوس ، أو بالبراعة الادبية مثل ططايوس ليفيوس ، وأحياناً بخبرة فائقة في فهم الحوادث مثل تاسيت ، وطوراً يتأمل الوقائع من الوجهة الخلقية مثل بوليب وبلوتارك . ولكن ابن خلدون نظر الى التاريخ نظرة واسعة النطاق استطاع معها أن يظفر منه بشيء يستحق أن يدرس في ذاته ولذاته بعيداً عن الاعتبارات والنتائج العملية التي لم يهتد أحد قبله الى فصلها عنه

رأى ابن خلدون أنه لأجل أن تسير المباحث التاريخية في طريقة حسنة ولأجل أن تجنب الغلط التي وقع فيها المؤرخون يجب بادئ بدء أن يبحث عن الأسباب التي أدت الى هذه الأغلاط

وهو يعدد لذلك سعة عوامل تجتمع في ثلاثة أمور أولها تشيع المؤلفين ، وهي نفسية محضة ، وقد تنشأ عن اعتقاد يبرد الكاتب من حريته في الحكم ويضطره أن يسير بكل شيء الى تأييد هذا الاعتقاد . فثلا يميل الشيى بطبيعة الحال الى أن يشحن تاريخ الاءويين بأشنع الفظائح . ويندفع مؤلف آخر بميل انساني طبيعي على قول ابن خلدون الى أن يتعلق الاقوياء ، وكذلك يبالغ من يروي تاريخ ملك ما في أهمية كل ما يرد مؤيداً لسيده ويلتزم الصمت عمداً أزاه كل ما يشين مجده . اذا فأول شرط يجب على المؤرخ مراعاته هو عدم التشيع . والنشأ الثاني للخطأ هو تصديق المؤرخ لما يرويه الناقلون وهو ما يضطره أن يقبل كل ما يروي دون فحص . وأنجع وسيلة لاجتناب هذا النوع من الخطأ هي أن تستخدم لتمحيص مع كثير من العناية والتأمل طريقة يعرفها المسلمون جيداً هي طريقة «التجريح والتعديل» (Improbatio et Justificatio) وطريقة التجريح والتعديل ابتدعها رواة السنة النبوية وموعداها البحث الدقيق الذي يجب اجراؤه لتحقيق من أمانة محدث وصدقه فتجميع المعلومات التي ينتجها هذا البحث وكلما أريد التحقق من صحة حديث روجعت تلك المعلومات الخاصة بمن رواه من المحدثين . وقد انتهى الامر بان جعل من تلك المعلومات شبه معجمات يستطيع مراجعتها كل عالم فيستخرج منها بعض القواعد التي تساعد في تقدير قيمة كل حديث . وتؤلف هذه القواعد علماً يعرف « بمصطلح الحديث »

يجب تطبيق هذه الطريقة على الوقائع التاريخية التي تأتي بها الرواية . فاذا كان الرواية أميناً صادقاً متين التكوين سليم الذهن أمكن تصديق ما يرويه ، واذا

لم يتصف بكل هذه الصفات وجب أن لا تمنحه ثقة مطلقة بل ثقة تناسب الصفات التي توجد فيه . وإذا فطيمى أن نطن الرية في صحة الواقع التي نقلها عنه . وبديهي أن نرفض بتاتا كل القصص التي ينفرد بروايتها مؤرخ تنعدم فيه كل هذه الشروط . ويجب أيضا أن نحسب حسابا لعدد المؤلفين الذين يتفقون على رواية مسألة واحدة فالواقعة التي يرويها خمسة أو ستة من هات المؤرخين أقرب الى الصدق من واقعة ينفرد بروايتها مؤلف واحد

وخلاصة القول أن ابن خلدون يراعى أحكاماً معقولة جدا على أنها لا تخرج عن أحكام محدثي المسلمين الذين يهملهم جدا وبحق أن يأنزمو دقة صارمة في كل ما يتعلق بالنبي (صلم)

وأما المنشأ الثالث للخطأ فهو « الجهل بطبائع الاحوال في العمران »^(١) فان المؤرخ الذي لا يلم بطبائع المجتمع ولا يستطيع أن يفرق بين ما يتفق وما لا يتفق مع طبائع العمران يفقد أمن وسيلة لتحخيص الواقع . ويمتاز ابن خلدون من أسلافه بأدراكه ذلك وبأنه أراد أن يفرض على المؤرخين ذلك المقياس بل هو يمتاز ممن خلفه من كتاب المسلمين الذين اقتصروا على ملاحظة القاعدتين الاوليين ملاحظة تستوى فيها الاجادة والقصور وقد يغلّب عليها القصور

ويعلق ابن خلدون على القاعدة الثالثة أهمية عظمى . ففي المسائل التاريخية يجب ألا نستخدم التجريح والتعديل الا بعد التحقق من أن واقعة ما تتفق مع طبائع العمران . اذ من العبث واضاعة الجهد أن نبحث عن مبلغ الثقة التي يصح أن نضعها في تلك الواقعة ومن رواها اذا كانت مستحيلة في نفسها أو مناقضة للزمان والمكان والظروف التي حدثت فيها . ولقد رضى المحدثون عن طريقهم بحق لانهم لا يبحثون في الواقع التاريخية . بل يبحثون في وجوب التحقق مما اذا كان النبي (صلم) قل أو لم يقل كلاما نسب اليه . وليس من الضروري أن نطبق

قوانين العمران على الوقائع المتفرقة برواية السنة اذ هي ترجع الى الله مباشرة ولا يمكن من باب أولى أن تخضع للتمحيص والنقد . أما الوقائع التاريخية فلا مندوحة فيها من تطبيق القاعدة الثالثة : وأما الاخبار عن الواقعات فلا بد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة لذلك وجب أن ينظر في امكان وقوعها . . . واذا كان ذلك فالقانون الذى يتبع في تمييز الحق من الباطل في الاخبار بالامكان والاستحالة هو أن تنظر في الاجتماع البشرى الذى هو العمران وتميز ما يلحقه من الاحوال لذاته وبمقتضى طبعه وما يكون عارضا لا يعتد به وما يمكن أن يعرض له . واذا قلنا ذلك كان ذلك لنا قانونا في تمييز الحق من الباطل في الاخبار ، وتميز الصدق من الكذب بوجه برهاني لا يدخل للشك فيه ، وحينئذ فإذا سمعنا عن شيء من الاحوال الواقعة في العمران علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه وكان ذلك لنا معياراً صحيحاً يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه «^(١)

ولكن ما هو ذلك الامكان بوجه التحقيق ؟ هل هو الامكان العقلي الذى يكونه العقل السليم والذى يستعمله فلاسفة ما وراء الطبيعة في عرض نظرياتهم ؟ أم هل هو الامكان المادى الذى يقاس بطبيعة الاشياء ؟ يتكلم ابن خلدون عن ذلك الموضوع بوضوح تام فيقول : « فليرجع الانسان الى أصوله وليكن مهيمناً على نفسه ويميزا بين طبيعة الممكن والممتنع بصريح عقله ، ومستقيم فطرته فما دخل في نطاق الامكان قبله وما خرج عنه رفضه . وليس مرادنا الامكان العقلي المطلق فان نطاقه أوسع شيء . فلا يفرض حداً بين الواقعات وانما مرادنا الامكان بحسب المادة التى لشيء . فاما اذا نظرنا أصل الشيء وجنسه وصفه ومقدار عظمته أجرنا الحكم من نسبة ذلك على أحواله وحكمتنا بالامتناع على ما خرج في نطاقه »^(٢) اذاً

فذلك هو الامكان المعروف لدى المتكلمين بالامكان المادى المؤسس على حسن

(١) المقدمة من ٣١

(٢) المقدمة من ١٥٢

التقدير . العالم تقدير للأشياء هو نعمة الدرس العميق للمادة التي يدرسها وعون له في الوقت ذاته على المتابعة في بحثه في تلك المادة . فما هو هذا التقدير عند المؤرخ وكيف يحصله ؟ يرى ابن خلدون أن ذلك يكون يدرس المجتمع وما يتعلق بوجوده أو بعبارة أخرى بدرس العلم الذي ابتدعه هو فيدرسه يدرك الانبان أن هناك ظواهر ضرورية عامة تنشأ عنها قوانين يجب على المؤرخ الامساك بها إذا ما أراد كتابة التاريخ

فلمجهت إذا منذ الآن أن نستخرج من ذلك العلم الذي يجب علينا درسه القوانين التي تهتم التاريخ بنوع خاص اذ هي أساس منهج ابن خلدون التاريخي الذي هني يادى بده بشرحه في خطبته

١- « قانون الطبيعة » (ربط السبب بالسبب) — قل ابن خلدون : « أنا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والاحكام وربط الاسباب بالمسببات واتصال الاكوان بالاكوان واستحالة بعض الموجودات الى بعض وهو لا تنقضى عجائبه في ذلك ولا تنهى غايته » ^(١) والناية الجوهرية لكل عالم هي معرفة الملائق التي توجد بين حادث معين وبين أسبابه . وهذا موضوع بحث علماء الطبيعة وتفكير فلاسفة ما وراء الطبيعة فلم لا نللك هذه السبيل لفهم التاريخ ؟ ليس على المؤرخ أن يقرر ذلك القانون : « ربط السبب بالسبب » أو أن يفسر مؤثراته في الظواهر الاجتماعية فان ذلك موضوع العلم التحضيري الذي يريد أن يضعه ابن خلدون . ولكن على المؤرخ أن يعرف وجود ذلك القانون وأن يلم بجميع تأثيراته في كل ما يتعلق بالمجتمع البشري وعليه قبل أن يقرر واقعة ما أن يتأكد أنها تتفق مع قانون السبب والمسبب

وليست طرفة ابن خلدون في أنه استكشف قانوناً عرفته جميع الاعصار حيث كان التعليل دائماً من أهم قواعد الاستنتاج ، ولكن في أنه أراد أن يطبقه على

التاريخ وفي أنه تحقق من وجود ارتباط ضروري بين الظواهر الاجتماعية لا يمكن بدونه فهم استمرار المجتمع وتطوره ؛ لقد آمن ابن خلدون في الحقيقة بمبدأ الجبر التاريخي ولنا كل الحق في أن نعتبر أنه قد سبق مونتسكيو من تلك الوجهة . لا نستطيع أن نتخذ أن مونتسكيو قرأ ابن خلدون ولا ندعى أن ابن خلدون قد وصل الى فكرة الجبر في التاريخ من نفس الطريق التي سلكها مونتسكيو أو أنه قد شرحها بنفس الوضوح وعلى الأخص بنفس التعمق اللذين شرح بهما مونتسكيو هذه الفكرة فشتان ما بين الذهين . بيد أن ابن خلدون ومونتسكيو يتفقان على أن تلك النظرية يجب أن تكون أساساً لكل بحث يتعلق بالمجتمع

على أنه ليس في وسعنا أن نعرف كل أسباب الظواهر التي نشاهدها فيها ما لا يدركه أعمق الباحث . وإذا كانت هناك ظواهر لا نفهم أسبابها فن الجمل أن ننسبها الى المصادفة ، وابن خلدون يستعمل كلمة « المصادفة » ولكن بمعنى « الاسباب الخفية » . وانه لتفوق لابن خلدون ألا يستسلم الى ذلك التسليل البسيط — تحليل المصادفة — وأن يترف بقصور العقل البشري عن ادراك قوانين الكون دائماً بطريقة صحيحة قاطعة . ولا يدهش ابن خلدون كمظم أسلافه اذا ما اعترضه حادث لم يهتد الى أسبابه ، ولا يرى مثل كورنوا أن السبب في ذاته انما هو أثر من آثار المصادفة أي أثر من آثار الالتقاء . مصادفة بين طائفتين مختلفتين من الاسباب ، وهو مبدأ يناقض الفلسفة العقلية

ومع ذلك فان هناك بعض استثناءات لتلك القانون الذي يؤمن به ابن خلدون إيماناً قوياً . ولئن لم يقر المصادفة فانه يقر مبدأ آخر أبلغ تقيضاً لقانون السبب من المصادفة . نريد بذلك « التأثير الخارق للعادة » الذي ينسب ابن خلدون الى الله والى الروح . واذ كان ابن خلدون مسلماً راسخ العقيدة فانه يؤمن بالمعجزات والكرامات سواء في ذلك ما نسب منها الى النبي (صلم) وما نسب الى الاولياء ويسلم بإمكان وجودها في كل زمان ومكان . والمعجزة أو

الكرامة كما يعرفها علماء الكلام أمر خارق لكل قوانين الطبيعة وهي لذلك السبب ذاته البرهان القاطع على صدق الانبياء وولاية الاولياء

ولا يقتصر الامر على ذلك فان ابن خلدون الذى تأثر « بالتصوف » من جانب وبفلسفة ما وراء الطبيعة الاشراقية لمدرسة الاسكندرية من جانب آخر يعتقد أن بعض الارواح البشرية لها قوة خارقة لا تستطيع معها أن تتنبأ بالمستقبل فقط بل تنفذ الى سير الحوادث أيضاً

ولا يكتفى ابن خلدون بذلك بل يعتقد فى السحر أيضاً فالساحر المتمكن من علمه يستطيع بقوة « الطلاس » أو بقوة بعض « عزائم » يتلوها أن يغير قوانين الطبيعة . فهل يستطيع قانون السبب أن ينال ذلك الاعتداء ؟ نعم أن ابن خلدون يخطط على السحر وما اليه من العلوم . ولكن السخط لا يكفى وكان الوجهب أن لا يؤمن بتناقضها

ويرى ابن خلدون أن قانون السبب الذى يسيطر على التاريخ يجب أن لا يقتصر الاثام به على المؤرخ بل يجب أن يعرفه أيضاً كل من يتولى الحكم وينهب فى ذلك الى حد اعتباره قضاء تاريخياً والى انه يدحض من عمل الارادة الفردية وتأثير الملوك على سير الحوادث : « وإذا كان الهرم طبيعياً فى الدولة كان حصونه بمثابة حصون الامور الطبيعية كما يحدث الهرم فى المزاج الحيوانى . والهرم من الامراض المزمنة التى لا يمكن دلوؤها ولا ارتقاءها لما أنه طبيعى والامور الطبيعية لا تتبدل » (١) وإذاً فيجب الخضوع لذلك القضاء ويجب ان تدعن الارادة الفردية قوانين الحياة لا أن تحاول حمل الحياة على الاذعان لها

٢ — قانون التشابه — يستكشف ابن خلدون فى المجتمع قانونين يتمازجان دائماً ويمكن أن نسمي أولهما بقانون التشابه : « فاذا الاخبار لم يقس الغائب

منها بالشاهد والحاضر بالذاهب فربما لم يؤمن فيها من العنود ومزلة القدم والحيد
عن جادة الصدق «^(١)» «^(٢)» والماضى أشبه بالآتى من الماء بالما «^(٣)»

فالمجتمعات البشرية كلها تتشابه من بعض الوجوه . ولا ينسب ابن خلدون
كل المشابهات الاجتماعية الى قانون التقليد كما يفعل تارد . فهو يعتقد أنها أكثر
تقليداً من ذلك ويشرحها بواسطة الدين وفلسفة ما وراء الطبيعة والتقليد . والسبب
الجوهري في المشابهات الاجتماعية هو الوحدة العقلية للجنس البشرى وهى التى
أجاد شرحها فلاسفة ما وراء الطبيعة من اليونان والعرب والتى يعتمد عليها ابن
خلدون فى عدة مواضع من المقدمة . ليس ثمة من فارق بين روحين بشريين فإذا
وجد أحياناً فلامتياز سماوى . وهذا هو السرفى تفوق روح النبى (صلم) .
وأرواح الاولياء

والواقع أن تلك الوحدة يمكن ادراكها من وحدة الاصل التى ذكرت فى
التوراة والقرآن . ومع أن ابن خلدون يعترف بتأثير تباين الاجناس فانه لا ينكر
ذلك المبدأ الدينى ويرى أن تباين الاجناس أمر طارىء قطع وأنه يرجع الى القانون
الآخر الذى يحكم المجتمع بالمعارضة لقانون التشابه

ولسنا نريد أن نقول بأن المسلمين لم ينكروا قط وحدة الاصل فقد أنكرها
منذ القرن الرابع للهجرة فلاسفة عدة وبالاخص أبو الملاء المرمى^(٤) بل أن أبا
الملاء قد سبق ابن خلدون الى الاعتراف بقانون التشابه اذ يقول : « ان التاريخ
قصيدة لا يتغير رويها قط »^(٥) ولكنه يذم تشابه الكون بينما يستخدم ابن

(١) المقدمة ص ٧ (٢) المقدمة ص ٨

(٣) نرد الى الاصول وكل حى له و الاربع القدم اتسلب



تعود الى الارض احسانا وتلتقى بالنصر الظاهر
ويغنى بناء فرصة تلك يمر اليدين على الظاهر



جوامر الفها قدرة عجب وزايتها ضارت مثل أعراض



(٤) تزول حكا زال آباؤنا وبقى الزمان على ما رى

خلدون ذلك القانون ليجيد به فهم الكون

وقد عرف ابن خلدون من خبرته سبباً ثالثاً للتشابه الاجتماعى وهو التقليد وقسمه الى ثلاثة أنواع : الاول تقليد الرعية للحاكم وهو ما عناه بقوله « والسبب الشائع فى تبدل الاحوال والعوائد أن عوائد كل جيل تابعة لموائد سلفائه »^(١) والثانى تقليد الغالب للمغلوب : « وأهل الملك والسلطان اذا استولوا على الدولة والامر فلا بد وأن يفزعوا الى عوائد من قبلهم ويأخذوا الكثير منها ولا ينفلوا عوائد جيلهم مع ذلك »^(٢) . وأما الثالث فهو عكس الثانى أى تقليد المغلوب للغالب : « ترى المغلوب أبداً يتشبه بالغالب فى ملبسه ومركبه وسلاحه فى اتخاذها وأشكالها بل وفى سائر أحواله »^(٣)

على أن التقليد يبدأ بأحداث التغييرات اذ يضطر المقلد أن يترك بعض العادات يعتاد غيرها فتصبح هذه التغييرات بمرور الزمن مشابهات بين المقلد ومن اقتدى به

فهل يجب أن نستنتج من كلام ابن خلدون عن تأثير التقليد فى المجتمع أن هناك شيئاً من المشابهة بينه وبين تارد^(٤) ؟ الجواب لا . والسبب بسيط جداً فان ابن خلدون لم يضع نظرية للتقليد : بل هو يقول أنه لم يفعل سوى أن توسع فى تفسير مثل مشهور هو : « الناس على دين ملوكهم » ونحن لا نستطيع فى الواقع أن نقارن فكرة كهذه شديدة الغموض والاتساع ولم تستوقف أهميتها ابن خلدون بفكرة عظيمة هى انشاء نظرية منظمة

٣ — قانون التباين : — ليست كل المجتمعات متماثلة بصفة مطلقة بل توجد

نباريمر وليم يستر ونجم يغور ونجم يرى

وعلى حالها تدوم الى الابد فتعوس لعشر أو سمود

(١) و (٢) المقدمة ص ٢٤ (٣) المقدمة ص ١٢٣

(٤) تلرد — قوانين التقليد — Les lois de l'imitation

بينها فروق يجب أن يلاحظها المؤرخ : « ومن الغلط الخفى فى التاريخ الدهول عن تبدل الاحوال فى الامم والاجيال بتبدل الاعصار ومرور الايام وهو داء دوى شديد الخفاء اذ لا يقع الا بعد أحقاب متطاولة فلا يكاد يتفطن له الا الآحاد من أهل الخليقة وذلك أن أحوال العالم والامم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر اما هو اختلاف على الايام والازمنة وانتقال من حال الى حال » (١)

وإذا كان قانون التشابه يستند أحياناً الى المبادئ العقلية وأحياناً الى الوقائع فإن قانون التباين قانون تجريبي محض وليس له من أسباب تدخل فى حيز الدين أو فيما وراء الطبيعة ، وينسب ابن خلدون الى أسباب جغرافية وطبيعية واقتصادية وسياسية ، وبالرغم من توحيد الارواح واتفاق الاصل يتأثر المجتمع البشرى بمؤثرات تبعث اليه الخلاف والتباين

فهناك أولاً تأثير الاقليم الذى يستمسك به ابن خلدون وقد يبالغ فى أهميته ، ثم التأثير الجغرافى الذى هو مصدر الخلاف بين أهل البدو وأهل الحضرة وبين المجتمعات التى تسكن بالقرب من البحر والى فى الداخل بعيدة عنه ، وهناك أيضاً التأثير الاقتصادى فإن المجتمع الذى يعتمد فى حياته على الزراعة متمماً بالرءاء ليست له نفس الظروف التى تحوط حياة البدو ، وأخيراً يتغير المجتمع تبعاً لشكل الحكومة

يتأثر المجتمع بكل هذه المؤثرات حتى أن معظم الاغلاط التى يرتكبها المؤرخون ترجع اما لجهلهم بهذه العوامل أو لامهالهم تقدير نتائجها والمؤرخ الذى يلم بالقوانين الثلاثة التى ذكرناها ومؤثراتها يكتسب نوعاً من حسن التقدير يستطيع معه أن يحكم على الوقائع التاريخية ويستطيع بالاختصاص تمييز الحقيقة من الخطأ . ويضرب ابن خلدون نفسه لنا أمثالا من النقد المبني على هذه

القوانين صحيحة في معظمها فما يكذب به مثلاً بطريقة معقولة خرافة بناء الاسكندرية القائلة بأن الاسكندر غلص في البحر في صندوق من الزنجلاج ليتعرف وجوه الشياطين التي تحول دون بناء المدينة وأنه لما عاد الى سطح البحر أمر بصنع تماثيل لهم تخافوا وركنوا الى الفرار وتم بناء المدينة بسلام . وما يلاحظ هنا أنه يذكر ضمن أسباب التكذيب الخطيرة سبباً خاصاً بعقلية عصره وهو أنه يتعذر تمثيل الشياطين لأنها تتشكل بأشكال مختلفة ^(١)

ويحاول ابن خلدون أيضاً أن يبين طبقاً لقانون التشابه عدم صحة الخلاف الذي توم المؤرخون وجوده بين المصور القديمة والمصور الحديثة وبالأخص في حجم أجسام البشر في كلا المهندسين ويشرح فكرته بنفس الطريقة التي اتبعها سبسر في كتاب التريسة أى يتخذ من الآثار انماذية التي بقيت لنا من حياة القدماء دليلاً على أنهم لم يختلفوا من حيث المنطقة في شيء عنه وعن مآصره ويقول أن ما كنهم وأبواب مدائنهم تشبه ما كننا وأبوابنا فلنا نفهم إذا كيف كانوا أضخم منا وأقوى . وقد بحث ابن خلدون أسباب ذلك الرأي الخاطئ فوجد أن معظم رواة السيرة ضلوا كثيراً في تقدير سير الخليفة اذ توهموا أنهم في عصر انحطاط وأن القدماء كانوا أقوى منهم وأطول أعماراً . وقعوا في هذا الخطأ حينما شاهدوا عظمة الآثار القديمة ولم يذكروا أن القوى البشرية قد استعانت في اقامتها بالآلات وأن بناءها كان بشغل عدة أجيال

وفي مناسبة أخرى يطبق ابن خلدون قانون التباين فهو يكذب الخرافة القائلة بأن الزوج أولاد حلم اسودت ألوانهم لأن نوحاً في ساعة حقد على حام دعا الله أن يسود جلده وجلد عقبه وان يجعلهما عبيداً لولد أخويه . ويقول ان سبب سواد الزوج يرجع الى الجو وأن المؤرخين لم يميزوا الفروق بين الاقاليم الحارة والباردة بل قرأوا في التوراة أن حاماً هو أبو الزوج فاعتقدوا أن سواد جلودهم سببه لعنة نوح ، واثنا نعرف بالاختبار أن أبيض يسكن بلاد الزوج يسمر لونه وينتهي الامر

بأن تصبح ذريته من السود في حين أن السود اذا سكنوا الافاقم للمعتلة أشرقت ألوانهم وانتهت بالتحول الى البياض

على أن ابن خلدون لا يراعى دائما الدقة التامة في تطبيق طريقته أو هو بعبارة أخرى لا يستطيع أن يقاوم عوامل أخرى تؤثر فيه أينما تأثير، فهو أحيانا يتأثر بالدين الذي كان قبله في تلك الروح أبلغ من فعل التربية والبيئة حيث كان في ذلك العصر يأخذ بناصية أوسع الاذهان حرية وأوفرها ناعماً . فمثلا نراه يحاول أن ينقد المؤرخين الذين طعنوا في نسب الفاطميين خلفاء مصر وأفريقية الشمالية والأدارة أمراء مراکش : فالنسب هو الذي يربط هاتين الاسرتين بنسب النبي (صلم) وابن خلدون ينسب التحريف في حقيقة هذا النسب الى غير المباسيين خلفاء بغداد ويقول أنه لو كان مؤسسا هاتين الاسرتين كاذبين لما استطاع أن يقهرها خصومهما وان يشيدا ملكهما والكذب قصير الامد وقد لعن الله الكاذبين ووعد بفضح خباياهم . ثم يجتهد دفاعه عن الفاطميين والأدارة بقوله « جادلت عنهم في الحياة الدنيا وأرجو أن يجادلوا عني يوم القيامة »^(١)

وأحيانا يتأثر ابن خلدون بعامل المصاحبة الشخصية فيحيد عن طريقته فهو قد عاش في ظل دولة الموحدين وسمى في نيل رضاهم بمحاولته أن يثبت صحة نسب زعم مؤسس هذه الاسرة أنه يصله بالبي (صلم) . ولم يستند في تلك المحاولة الى بحث على ولا الى رواية بل الى تخيلات تذهب أحيانا مذهب الاغراق والغواية فمثلا توفي مؤسس دولة الادارسة بمراكش دون عقب ولكن لم تمض على وقاته بضعة أشهر حتى أبرزت زوجته وهي من البربر الى الجيش طفلا قالت أنه ابن ادريس مؤسس الدولة المذكورة ، وابن خلدون يؤيد صحة هذا الزعم قائلا أن السنة ماقرت صحة النسب للاولاد الذين يولدون من الزواج « وادريس ولد على فراش أبيه والولد لفراش »^(٢)

واذا ما عرضت لابن خلدون فرصة قد مسألة واهية الاساس فقد ينفذها
اما قصداً أو احمالاً فن ذاك خبر ارسل الخليفة للمبامى (المتصد) الى حاكم
برقة رسالة بالقبض على عبيد الله المهدي مؤسس الدولة الفاطمية حينما فر الى
أفريقية ، فكان يوسع ابن خلدون أن يبحث عن تلك الرسالة وأن يحصها ولكنه
لم يفكر في ذلك بل قع بأن ذكر أن الخليفة المبامى أرسل أمراً بالقبض على
المهاريب ليثبت أن ذلك المهاريب من اعقاب النبي ويقول أنه لو لم يكن كذلك لما
اهتم الخليفة بشأه ^(١)

بل ان ابن خلدون يمزج تقدمه أحياناً بسذاجة تدعو الى الضحك فهو يكذب
مثلاً أن الخليفة هرون الرشيد كان يشرب الخمر لانه كان جم الورع يصلى مائة
ركعة في اليوم ولانه كان يفرز علماء ويحجج علماء ^(٢)

وبعد فاقية طريقة ابن خلدون التاريخية ؟ قلنا في مبدأ هذا الفصل أن
المسألة الاساسية في التاريخ قد قاتته فهو لا يعنى بالبحث عن المصادر ولا يحصها
مع أن ذلك أول ما يجب على المؤرخ ولا يهتم بالشكل الذي يجب ان يعرض به
المؤرخ الوقائع بعد استيفائها مع ما لذلك من كبر اهمية . بل هو يحاول بالاختص
ان يتأمل الوقائع المستكشفة في نوع من الفلسفة موضوعها المجتمع البشرى . على
أن تلك الفلسفة ليست أو على الاقل لا يجب أن تكون من مشتلات التاريخ
فقد قلنا أن غاية التاريخ كما فهمه اليوم هي تقرير الحوادث الماضية بالاعتماد على
المصادر وذلك علم ايضا . وليس معنى هذا أن فلسفة التاريخ لم توجد قط أو
أنه لا محل لوجودها كما يقول بذلك كثير من مؤرخي العصر الحديث بل نريد
أن نقول فقط أنه اذا كانت تلك الفلسفة قد وجدت أو انها اذا وجدت يوماً ما فلا
يجب ان تكون جزءاً من التاريخ . واذا كانت بطبيعتها في حاجة الى التاريخ

لأنها تستند الى الوقائع التاريخية فلسنا نفهم كيف يمكن استخدامها في شرح التاريخ وعلى هذا فان طريقة ابن خلدون التاريخية خاطئة من أساسها . هو يرى أن التاريخ بحث اجتماعي ونجب لكتابته وفهمه معرفة المجتمع البشرى . وكيف يدرس المجتمع البشرى ؟ أبتاريخ الذى هو ملاحظة سطحية لوقائع ؟ أم بالاستماعة بعلم آخر يتكون من ملاحظتها بطريق مباشر ؟ يجيب ابن خلدون أن الوسيلة هي الطريقة الاولى ولكن كيف يمكن الخروج من هذا الدور ؟ انه لا يحاول ذلك ولو أنه حاول لما استطاع الفوز

على أنه اذا كان ابن خلدون لم يفلح في تقرير طريقة تاريخية ثابتة فانه من الحق أيضاً أنه ابتدعها وشرح فيها أفكاراً واضحة وصادقة جداً في كثير من المواطن . وليس من غايتنا أن نبين أن ابن خلدون قد نجح فيها أراد ولكننا نريد أن نشرح ماذا عمل وأن نحاول فهمه وأن نبحث عما استكشف من جديد وعميق في طائفة من المسائل بقيت شديدة النقص حتى عصره

الفصل الثالث

(١) ايضاح الغرض من المقدمة (٢) المباحث الاجتماعية قبل ابن خلدون (٣) فهمه للمجتمع ودرسه له (٤) المقدمة وعلم الاجتماع

— ١ —

إذا كان ابن خلدون يرى أنه يجب أن لا تكون للتاريخ سوى غاية واحدة هي أن تشرح بواسطة القصص تطورات المجتمع البشري في أدواره وأشكاله المختلفة فمن الضروري أن نبداً بدرس القوانين التي يحدث التطور طبقاً لها لأن ابن خلدون لا يقبل كما رأينا أن يسلّم بأن الحوادث تتعاقب مصادفة دون انتظام بل يقرر أن هنالك قوانين تسيّر الحركة الاجتماعية، وأنه يجب البحث عن تلك القوانين يدرس المجتمع في نفسه. ذلك الدرس هو موضوع علم مستقل (Sui generis) يسميه ابن خلدون « علم العمران »

ولا ينظر ابن خلدون نظرة مستقلة الى كل ظاهرة من الظواهر التي تحدث في المجتمع ولا يبحث عن احداها مستقلة عن الاخرى لانه يرى انها تكون كلا تماسك اجزاؤه وتتفاعل ، فضلاً عن أن هذا الكل يخضع لمؤثرات بعيدة جداً عن جوهر المجتمع ولكنها تؤثر فيه تأثيراً عظيماً

وإذا فنعن أمام مجموعتين مختلفتين من القوانين ترتبط احدهما بظواهر اجتماعية بمعنى أن وجودها مترتب على المجتمع ولا توجد اذا لم يوجد المجتمع ذاته، والاخرى مستقلة عنه تمام الاستقلال وترتبط بظواهر طبيعية محضة . فانتقال البدو مثلا الى حالة التّراير والانتظام ظاهرة لا يمكن حدوثها خارجا عن المجتمع ، ومن الممكن

أن نسمى القوانين التي يتم بها حدوث تلك الظاهرة قوانين اجتماعية . أما الظواهر الجوية فلا تتوقف مطلقاً على المجتمع ولكنها تؤثر فيه طبقاً لقوانين معينة لا يترتب وجودها عليه

ولا تعمل هاتان المجموعتان في المجتمع مستقلة احداها عن الاخرى ، ولا توجدان مما قطع بل تمتزج مؤثراتهما وتتحد أيضاً بحيث أن حادثاً اجتماعياً يبدو لنا عند مشاهدته شديد التقيد . وليس فهم الحادث الا أن نحله وإن نحاول أن نستخلص منه الاسباب المتعددة المختلفة

إذاً فالفرض من مقدمة ابن خلدون هو شرح هذه القوانين وتقرير الطرق التي تؤثر بها في المجتمع حتى يمكن بذلك فهم التاريخ فهمها صحيحاً

— ٢ —

يؤكد ابن خلدون أن العلم الذي وضعه علم مستقل (Sui generis) لان له على حسب المنطق العربي الخواص الحقيقية للعلم المستقل . فله موضوع خاص ، وله مسائله ، وله غايته . ويحاول ابن خلدون أن يميزه عن بعض العلوم التي كانت معروفة قبله والتي قد ترتبط به وهي المنطق والبلاغة والسياسة . ويقول ان بعض المسائل التي يبحث عنها ذلك العلم درست في علوم أخرى ، ولكنها لم تدرس بنفس الطريقة ولا لنفس الناية . فاصول الفقه تدرس الفنة لا على انها ظاهرة اجتماعية أو بقصد ايضاح التاريخ ولكن باعتبارها مسألة دينية ولأجل شرح القواعد التي يجب بمقتضاها فهم القرآن . ويبحث علم الكلام عن ضرورة وجود الحكومة ولكن ذلك نتيجة طبيعية لكون الخلافة نظاماً دينياً . أما انها في الوقت ذاته شكل من اشكال الحكومة وإن الحكومة ظاهرة اجتماعية فذلك ما لا يعني به علماء الكلام

إذاً فإن خلدون يعتمد بحق أنه أول من ابتدع ذلك العلم وأول من شرحه ،

وهو غفور بذلك ، واكثر اختلافاً بما بداله من أن ذلك العلم يفيد في درس التاريخ قائمة مباشرة محققة ، بل هو يقرر أنه ضرورى لذلك الدرس على أنه يعلم بأنه قد وجدت قبل المدنية العربية مدنيات أخرى هي المصرية والاشورية والفارسية واليونانية والرومانية . وإذا كان ابن خلدون على يقين من أن عربياً لم تطرق ذهنه فكرة هذا العلم بل إذا كان يعتقد أن بوسمه أن يؤكد أنها لم تدر بخلد يوناني لان العلوم اليونانية على قوله كانت معروفة من ترجمة المهد المباسى فانه ليس من المحقق أن مفكرين آخرين من قدماء المصريين أو الاشوريين أو الفارسيين لم يحاولوا هذا الدرس ، ويقول أن شيئاً من هذه المدنيات لم يصل إلى العرب ويزعم بلا دليل أنه منذ الفتح الاسلامي لفارس أمر الخليفة عمر باتلاف دور الكتب جميعها بيد أن ذلك ليس من المحقق ، ونحن نعتقد أن تلك القصة كقصه احراق مكتبة الاسكندرية بأمر عمر خرافة اثبت المستشرقون سخطها نهائياً ويخفى ابن خلدون في اعتقاده أن العرب ترجوا معظم الفلسفة اليونانية فهم في الواقع لم يعرفوا منها سوى مباحث ما وراء الطبيعة والمنطق والفلك والسدد والمهندسة والطبيعة وقليل من الاخلاق بل لقد عرفوا ذلك بطريقة شديدة النقص ، وبقي قسم الفلسفة اليونانية الذي يقارب عمل ابن خلدون مجهولاً منهم تمام الجمل ، ولقد خدع ابن خلدون كتاب عنوانه « السياسة » منسوب لارسطو فعمله على أن ينكر تعمق ارسطو في ذلك العلم . وهو كتاب ملؤه نصائح وحكم سياسية كتبت بأسلوب شرقي وبالاخص فارسي وهندي . وقد استخرج ابن خلدون منه قرة وقدحاً بسخرية مع انها ليست من مؤلف ارسطو ولا تتفق مع عقيدته ^(١) بيد أنه يتعرف في مكان آخر بمناسبة الكلام على نظرية أحصاء تطبق في علوم مدارك الفيب جاء ذكرها في هذا الكتاب باستحالة نسبتها لارسطو لما احتوته من

« الآراء البعيدة عن التحقيق والبرهان » ^(١). ولم يعرف العرب « الجمهورية » و « القوانين » لافلاطون ولا « السياسة » لارسطو ولم تصلهم سوى بعض الحكم السياسية أخذت من هنا وهناك دون قاعدة ما وربما وصلتهم بعض رسائل كتبها ارسطو للاسكندر . أما الانظمة اليونانية فكانت في الحقيقة تخالف الانظمة العربية في مبادئها واشكالها مخالفة كبيرة ، ولذلك لم يسر خلفاء العباسيين باذاعتها بين رعايهم . ومن الاسباب السياسية والدينية التي منعت العرب من ترجمة الآداب اليونانية المفرقة في الوثنية هي التي منعتهم من ترجمة الكتب السياسية فلم يرجعوا الفلغة اليونانية الا سدا لحاجات دينية وعلمية . أما وجهة الدين والسياسة والآداب فقد اعتقد العرب انها كاملة لديهم ولم يروا أنفسهم محتاجين فيها الى أية معونة أجنبية

على أن ابن خلدون قد خدع في تقدير قيمة الميراث العقلي الذي خلفه الشرق القديم . ونحن نعرف الآن بالتقريب ما هو ذلك الميراث مما شرحه مؤرخو اليونان والرومان وعلماء الآثار المحدثين ، ونستطيع أن نؤكد لابن خلدون أن شرقاً لم يسبقه . وهو يخفى أيضاً في اعتقاده بأن العرب لم يعرفوا شيئاً من الحضارة الشرقية فمن المعروف جداً تأثير شعوب المشرق ولا سيما الهند وفارس في التنجيم والعدد مثلاً . وكذلك ليست السياسة الاسلامية في عهد العباسيين في مظهرها الا صورة تكاد تكون طبق الاصل لسياسة الدولة الساسانية . كان خلفاء العباسيين عرباً يستمسكون بالمحافظة على كثير من التقاليد القومية الدينية بنوع خاص . ولكن ليس للعرب في السياسة ماض باهر قد كانوا يجهلون نظم البلاط ورسومه تمام الجهل . وقد كان وزراء العباسيين في القرن الثالث جميعاً من الفرس فنقلوا تقاليدهم وعاداتهم الى البلاط الاسلامي . وكذلك عكف بعض الفرس

المستعربين على تعريب الامثال والحكم الفارسية واستظلوا بحماية الوزراء في نشرها في العالم الاسلامي حتى صارت قاعدة لكل طريقة سياسية^(١)

وأول هؤلاء المترجمين وأهمهم هو ابن المقفع (المتوفى سنة ٧٥٧ م) الذي بدأ بترجمة قصص يديا السياسية الخلقية المعروفة باسم كلية ودمنة ثم كتب عدة رسائل تحتوي على نصائح لسلطان ذاته ولكبار البلاط . وعرب أيضاً منذ بدأ القرن الثالث الهجري كتاب فارسي لا يعرف . مؤلفه اسمه « التاج » وهو أيضاً مجموعة أمثال سياسية مشروحة باخلاق الملوك والوزراء والكهنة الساسانيين . ونجد في كتاب ابن قتيبة (الذي عاش في نهاية القرن الثالث) المسمى « عيون الاخبار » كتاباً كاملاً تترجم فيه القواعد السياسية القديمة العربية والقواعد الفارسية ، وكذلك يوجد كتاب اسمه « اخلاق الملوك » كتب بلاريب في النصف الاول من القرن الثالث وان كنا لا نعرف للآن مؤلفه بالضبط^(٢) ، هذا الكتاب يحتوي على تاريخ لبلاط في الدول الساسانية والاموية والعباسية . ولم يقتصر انتشار تلك السياسة الفارسية على المشرق بل اخترق كل العالم الاسلامي حتى اسبانيا فنحن نجد في كتاب المقد الفريد الشهير فصلاً طويلاً عن الخلق الذي يجب أن يتخلق به السلطان وحاشيته ، وقد كتب هذا المؤلف في القرن الرابع للهجرة وعاش مؤلفه ابن عبد ربه (٨٦٠ — ٩٤٠ م) في بلاط أجداد ابن خلدون

يبدو أنه كانت تعرف عند العرب آراء سياسية أخرى غير الآراء الفارسية

(١) جاء في كتاب الاغانى ان الوزير جعفر البرمكي أعطى عشرة آلاف دينار لكتاب

ابان بن عبد الحميد الكاتب لانه نظم قصص يديا

(٢) أحضر سبعة احد زكي باشا أخيراً الى القاهرة نسخة من هذا الكتاب مأخوذة من

عدة مخطوطات وجدها بالاساتذة وفيها ينسب الكتاب الى الملاحظ . على اني ارى ان الاصح ان

ينسب الى مصادر الملاحظ هو محمد بن الحارث التتلي قال السعدي في مقدمة مروج الذهب يذكر

الكتاب وينسبه الى ذلك المؤلف وانه اهداه الى الوزير الفتح بن خاقن . وهذا الاهداء مذكور

في مخطوطات زكي باشا فضلاً عن ان اسلوب الكتاب يختلف عن اسلوب الملاحظ

بل لقد عرفوا بعض الآراء اليونانية التي نقلت اليهم بواسطة مؤلفات لها أرسطو علائق صحيحة الى حد ما ومنها الوصية الشهيرة التي قيل أن أرسطو اسداها الى الاسكندر وخلاصتها أنه يجب تقسيم الرعية الى أقسام مختلفة وعلى السلطان أن يحترم الطبقة العليا بل عليه أن يستشيرها أيضاً . وكذلك شرحوا طريقة فرض الضرائب ، وطرائق الحروب ، ومعاملة العدو ، وكل ذلك دون أن يصلوا الى اعتبار السياسة علماً بمعنى الكلمة

وقد كانت السياسة عند العرب حتى عصر ابن خلدون تنقسم الى ثلاثة أقسام مختلفة يمكن تسمية أولها بالخلقى وموضعه تحديد الملائق بين السلطان والرعية ، وقد تناولت شرحه المؤلفات التي ذكرناها . والثاني عملى ويحدد تصرف الحكومة نحو الافراد فيما يتعلق بالمسائل العامة ، ويكون جزءاً من التشريع . والثالث نظرى ويختص بنظام الخلافة ، وضرورتها ، وأساسها من الدين والعقل ، ويختلف آراء المسلمين فى وراثة السلطة وامرة الخلفاء ، واحتمال وجود خليفتين ، ويكون كل ذلك جزءاً من علم الكلام . وابن خلدون ليس أول من استطاع أن يستخلص السياسة من الاعتبار الدينية فقط بل هو أول من استطاع كذلك أن يشرحها بطريقة أصح من الوجهة العلمية ولغاية ليست عملية من وجهة ما

ولو أن ابن خلدون لم يزد على أن جعل السياسة موضوعاً لعلم نظرى لكان شأنه أقل بكثير من أرسطو وأفلاطون إذ لم يكن له رسوخهما من جهة ، ولم يعرف من جهة أخرى الاشكالا واحداً للحكومة ، هو شكل الحكومة المطلقة الذى يختلف كثيراً عن النظم اليونانية ، والذى لا يحمل تشابهه وإطلاقه المحقق على مثل هذه المناقشات العميقة التى انتجت انظمة المدن اليونانية . على أنه لا يريد أن يوضح كيف تنقلب الارستقراطية الى طغيات كما فعل أرسطو أو يشرح فكرة المثل الأعلى للجمهورية كما شرحها أفلاطون ، فهو يرمى الى غاية أوسع بكثير من ذلك . يريد ابن خلدون أن يشرح تاريخ الانسانية بأوسع معانى الكلمة وفى هذا تتفوق فكرته الاجتماعية

تفوقاً كبيراً على فكرة ارسطو وافلاطون ومن باب أولى على فكرة مؤرخى المصر القديم . بل أن طرافته ترجع بنوع خاص الى أنه كان يجهل تمام الجهل نظريات اليونان والرومان السياسية بل تاريخ هذين الشعبين وتاريخ مدنيهما . على أن مذهبه يشوبه كثير من آثار ذلك الجهل لانه يضطره الى أن يمحصر خبرته فى دائرة معينة هى العالم الاسلامى

واذا كنا قد عرضنا لذكر المباحث السياسية التى وجدت من قبل ابن خلدون ولذكر ما كان يوسعه أن يعرفه منها فلذلك لأن السياسة فى مؤلفه هى المادة الوحيدة التى درست قبله ولأنه هو نفسه يهتم بالكلام على الفارق بين المباحث السياسية فى عصر أسلافه وفى عصره

على أنه يجب ألا نستنتج من كل ذلك أن ابن خلدون قد استخرج سياسته الاجتماعية من العدم أو أنه أوحى اليه عبقرية خارقة . ولئن لم يبع الاقدمون فلسفة اجتماعية بهذه الغزارة فإن السبب الجوهرى فى ذلك هو بلا ريب نقص معارفهم العامة عن الحقيقة . فقد كان من الضرورى الامام بعلوم مختلفة والوقوف بأوسع مما عرف الاقدمون على نظريات تاريخية جغرافية درست ووضعت على شكل دائرة معارف حتى يمكن الاستعانة بمجموعة ملاحظات شاسعة كنهه على وضع فلسفة علمة عن المجتمع البشرى

ولقد أخذت تلك المعارف الواسعة تظهر فى مصر فى عصر ابن خلدون بالضبط والواقع أنه منذ القرن السابع للهجرة ولد بمصر ذلك الميل نحو التعليم العام . ونرى لأول مرة فى التاريخ الاسلامى مؤلفاً هو النويرى (المتوفى سنة ١٣٣٢ م) يحاول أن يشرح كل المعارف التى عرفت حتى عصره من أدبية وعلمية وتاريخية وجغرافية بل خرافية أيضاً وذلك فى مؤلف واحد ذى ثلاثين مجلداً . وقد استمر ذلك الميل يتقدم بمصر لا فى المعارف العامة فقط بل نحو التخصص أيضاً فى القرنين الثامن والتاسع قمرى نوعاً من دائرة معارف جغرافية فى كتاب ذى اثنين

وثلاثين مجلداً وضمه العمري (١٣٠١ — ١٣٤٨ م) في الجغرافية العامة وفي مؤلف آخر وضمه القلقشندي عن الأنظمة المختلفة للعالم الاسلامي وفي غيرهما . وقد استطاع العلماء أن يقوموا بملاحظات أعم وأوسع بالرجوع الى هذه الموسوعات اذ وجدوا فيها من المواد المختلفة ما ساعدهم على درس الشعوب والبلدان المختلفة التي عرفت حتى عصرهم

ومن المحتمل جداً أن هذه الموسوعات كانت عوناً لابن خلدون في توسيع فكرته الجوهرية ودعما . قد يقال ان ابن خلدون كتب مقدمته في افريقية أي قبل سفره الى مصر ولكن من المحقق ان الملائق المستمرة التي كانت بين مصر وافريقية وكذلك بين مصر واسبانيا المسلمة مكنته من الوقوف على النهضة العقلية بمصر والدليل على ذلك انه يذكر في فصل من مقدمته على النحو نحويا مصرًا عاش في عصره ويقول انه الف أحسن الكتب في تلك المادة ، ذلك الى ان المدة الطويلة التي أقامها في مصر لم تخل من تأثير هام في مقدمته ومؤلفه التاريخي وهو ما يقوله في خطبته . والواقع انه في هاتيك المصوّر التي كانت لا تحصل المعارف فيها الا ببطء نظراً لانعدام الوسائل العملية لم يكن باستطاعة رجل يضارع ابن خلدون في ذكائه ويضوقه في النشاط أن يجيد بنفسه درس جميع فروع العلوم الاسلامية . وهذا هو السبب في اننا لانجد في التاريخ الاسلامي حتى مبدأ القرن السابع الا علماء اخصائيين ، فاذا اعترض علينا بالجاحظ — ولعله الرجل الوحيد الذي تزود بالمعارف العامة والذي يتحدث عن كل شيء عرف في القرن الثالث — أجبنا بان الجاحظ كان يعيش في بغداد التي كانت عندئذ مركز النهضة العقلية لا في العالم الاسلامي وحده بل في العالم بأسره وان الجاحظ لم يتبحر بعد الا في الأدب والتوحيد والدين

ان ابن خلدون أول فيلسوف اتخذ من المجتمع موضوعا لعلم مستقل (Sui generis) ولكن لتجهده في أن نحدد بالضبط طبيعة هذا العلم وشكاه لعلم بمقدار التقدم الحقيقي الذي أحرزه في تلك المادة ولتسامل بادئ بدء كيف ينظر ابن خلدون الى المجتمع

نرى من قراءة المقدمة انه لا يشير الا الى شكل اجتماعي واحد هو الدولة المنظمة التي يسميها أحيانا بالشعب وأحيانا بالأمة . وهو يجتهد في أن يدرس أطوارها المختلفة ومنشأها وكيفية تقدمها وعلوها حتى الذروة ثم انحطاطها الذي يعقب ذلك مباشرة . وهو لا يكتفى بشرح هاته التطورات المتوالية وقوانينها بل يحاول فوق ذلك أن يفرق بين الظواهر الاجتماعية التي تترن بها بمقارنات بينها توضح مسبباتها ونتائجها . والظاهر انه لم يلاحظ أهمية أى شكل اجتماعي آخر فانه مثلا لم ين قط بان يبحث عن الخواص المميزة لجماعات عديدة عاشت بالقرب منه ولرب بعضها دورا كبيرا . تلك هي الجماعات الروحية مثل الصوفية الذين توصلوا الى أن ينيروا فكرة العبادة عند سواد المسلمين وعلماء الدين ، اولئك العلماء الذين حصروا أصول الاسلام في حدود لا يمكن اقتحامها . وقد نشأت منذ القرن الثاني في قلب الدولة الاسلامية الكبرى عدة جماعات خاصة شديدة التباين فمنها الدينية والسياسية ومنها ما ضم أحرار المفكرين

ولذا أردنا أن نفهم جيدا تاريخ الدولة الاسلامية أو تاريخ أفريقية الشمالية ذاتها في عهد العباسيين فمن الضروري ان ندرس طبيعة هذه الجماعات ونفوذها بل يجب لأجل أن نفهم تطور الاسلام من الوجهة الدينية المحضة أن ندرس عدة من المذاهب الدينية والفقهية التي كان كل منها يكون جماعة مستقلة ذات خواص واضحة لا يمكن الاغضاء عن أهميتها

ويرجع كثير من اغلاط ابن خلدون التاريخية الى انه اغضى تمام الاغضاء عن السبل الحاسم لهذه الجماعات وليس ذلك للجهل بوجودها فانه يذكرها في عدة مواضع ولكن لانه لم يشعر بتأثيرها في التاريخ السياسي الذي اتخذه موضوعا لبحثه. كانت الناية الجوهرية التي ارتسم تحقيقها هي أن يدرس التاريخ جيداً ، والتاريخ في رأيه ورأى جميع اسلافه هو خاصة سرد الحوادث السياسية

ذلك هو سبب اتخاذه المجتمع السياسي موضوعا لدرس تمهيدى للتاريخ قد بداله أنه هو الوسط الحقيقي الذي تولد فيه هذه الحوادث وتنمو وانه يحتوى على مؤثراتها الحقيقية. فهو مثلاً يهتم بالقبيلة البدوية لانها في رأيه أصل كل دولة ، تدفعها حياة القناعة والخشونة والعصبية التي تمدها بقوتها الى الفتح وتسيغ عليها الى حين ما سلطة لا يشوبها الاستبداد ، ثم تنفخ في الترف فتفقد العصبية وتسير الى الاستبداد ثم الى الاضمحلال : تلك هي ذروة عمل ابن خلدون اذا صحت التسمية : واذا ما فهمنا تلك الادوار جيداً وأمكنا أن نعرف الاسباب المتحدة والدائمة التي تفضى دائماً الى نتائج واحدة وكيف أن التاريخ بفلك يعيد نفسه في كل مكان وزمان استطعنا أن نفهم التاريخ وأن نكتبه

هذا هو السبب في أن ذلك البحث الاجتماعي لم يعمل لذاته ومع أن ابن خلدون يعتبره مستقلاً (Sui generis) فانه يمتزج بانه ليس تام الاستقلال وأنه ليس ثمة من باعث لوجوده الايضاح الوقائع التاريخية وتحقيقها فهو علم اضافى . ودرس المجتمع لا يفضى الى نتائج ذات قيمة في نفسها تقع الذهن الذي يعنى بها. وقد سبق أن قلنا تلك الفقرة الواضحة لابن خلدون : « وهذا (العلم) اتما ثمرته في الاخبار فقط كما رأيت وان كانت مسائله في ذاتها واختصاصها شريفة لكن ثمرته تصحيح الاخبار وهي ضعيفة » (١)

والظاهر أنه لم تكن لابن خلدون فكرة واضحة عن المجتمع تتميز بوجه خاص عن فكرته عن الفرد . ومع أنه يقرر أن المجتمع السياسي ليس متحد الشكل في كل زمان ومكان فإنه لم يلتفت الى أن ذلك المجتمع قد يتميز تميزاً تاماً مخالفاً لتمييز الفرد وأن له وجوداً ثابتاً وحقيقة غير الحقيقة الفردية . وهو لاجل أن يدرس المجتمع يعتمد على درس الفرد والخاص على درس النظريات التي جاءت بها مباحث ماوراء الطبيعة والمباحث الكلامية عن الروح البشرية . وإذا فليس علينا لأجل أن نهم المجتمع الا أن نطبق عليه قوانين علم النفس الفردي اذ ليست افكاره الا مجموعة لافكار كل انسان وليست أعماله الا ثمرة للجهود التي يقوم بها كل فرد ليصل الى غاية واحدة . والدكاء الفردي كما ترى هو الذي يستد به والذي يسيطر على شطر عظيم من الحركة الاجتماعية بل ان الطريقة التي تنمو بها الدولة تشبه تلك التي ينمو بها الفرد حتى ان ابن خلدون كثيراً ما يشبه للدولة بالفرد فالدولة كالانسان تولد وتنمو وتموت ، ولحياتها حدود معينة كحياة الانسان ، هذا فضلاً عن أن تطورات حياتها هي نفس تطورات الحياة الفردية ، فلها طفولتها اذ تكون ذات بساطة وخشونة في الاخلاق واذ قل حاجتها ، ولها قوتها اذ تدفعها قواها النامية الى الفتح ، ثم لها نضجها اذ تدبر شؤونها وتتحدد اطامعها . ثم يقب ذلك دور الاضمحلال . وفي أساس كل مجتمع توجد الرغبة الفردية في الحياة وفي المحافظة عليها وذلك هو السبب الحقيقي في تكوينه

ولا ريب أن القول بان المجتمع طائفة افراد لا يسبغ عليهم انتظامهم في سلك الجماعة أية خاصة لم توجد فيهم من قبل رأى جم البساطة والخطأ . ومع ذلك فهو كل ما يتفق مع العقل المتأثر بماوراء الطبيعة لدى المسلمين الذين يرون أن المجتمع لا وجود له لذاته ، وهو يتفق أيضاً مع فهم شعوب شمال افريقيا التي كانت في منتهى الانحطاط في عصر ابن خلدون والتي لم تؤلف مجتمعاً متماسكاً بمعنى الكلمة ، فقد كان مجتمعها يلوح مختلفاً لاوحدة له ولا ثبات ، تتقاذفه جميع المطامع الفردية . فاذا لم

ندرس المجتمعات المنظمة التي عاشت في قلب الدولة الاسلامية واذا لم نلتفت الا الى المجتمع السياسى — وذلك مع استثناء القرن الاول للهجرة — فان المجتمع الاسلامى لا يقسم لنا أية قوة اجتماعية ، فقد كان الخلفاء والملوك والقواد دائما (وفى الظاهر بلا ريب) يحكمون ويديرون العالم الاسلامى كما يرون . واذا كنا فى الواقع قد وصلنا اليوم الى ان نرى فى المجتمع استقلالا حقيقياً فان ذلك لم يحدث الا بعد التطور العظيم الذى حملته الحركة الديمقراطية القوية فى العصور الحديثة الى المجتمعات الاوروبية . وهذه الحركة لم توجد فى المشرق قط ولا فى أيامنا هذه ، فليس غريباً الا تلفت نظر ابن خلدون الحقائق الاجتماعية التى نرى اليوم طرافتها وأهميتها

وقد لا تخلو الطريقة التى اتبعها ابن خلدون فى بحثه الاجتماعى من التأثير العظيم لفلسفة ماوراء الطبيعة وعلم الكلام وذلك بالرغم من تفوقها على طرق اسلافه الفلسفية ، وهى طريقة تعتمد فى الاستدلال على التجربة كما يقول ابن خلدون فى عدة مواضع من الخطبة والكتاب الاول ، وهو يستخدمها احيانا بنجاح فاستنتاجاته مثلا فى تأثير الوسط الجغرافى والفروق التى يقررها بين حياة البدو وحياة الحضرة صحيحة جدا . على انه يخطئ كثيرا أيضاً ، وذلك اما لان دائرة خبرته محدودة جدا اولانه لا يستطيع أن يقاوم رغبة التعميم السريع التى امتازت بها عقلية عصره

وعلى ذلك فان ابن خلدون يترك الطريقة التجريبية احيانا ليستخدم ماوراء الطبيعة أو الكلام لاسباب فيما يستقد انه يخرج تماما عن دائرة الاختبار ، فالتجربة تريه أن دولة فتية تنفق دائما زمنا طويلا فى فتح دولة اعتورها الاضمحلال ولكنه يقرر من جهة أخرى أن الدولة الاسلامية الناشئة فتحت فى ظرف ثلاثين عاما كل الدولة الفارسية وقسما كبيرا من دولة الروم ويضطر الى أن يلتجئ الى علم الكلام ليبرهن أن ذلك الحادث لا يدحض من يقينه اذ هو نتيجة معجزة ، ويقرر

ان المعجزة لا تتفق مع قانون العلية لان علم الكلام يثبت جلياً ان المعجزة ظاهرة واضحة وضرورية اذا ما أرسل الى العالم نبي

ويستخرج ابن خلدون حججه غير مرة مما وراء الطبيعة فكل ما يقول عن الروح البشرية وطريقة ادراكها ليس الا خلاصة ما وراء الطبيعة . ووجد مثل خاص لتلك الذهن النظري الذي لا يقنع بدرس الطبيعة بل يطمح الى أن يستنبط منها ما وراءها في الفصل الذي يحاول فيه ابن خلدون أن يقرر الفروق التي توجد بين معارف الانسان ومعارف الملائكة

واذا فاجتمع في أحد أشكاله قط : واكثرها سطحية ، يفهم على أشد الطرق سذاجة ويدرس لاجل التاريخ ، طبقاً لتنهج شديد الاختلال في بعض المواطن ، على انه جم البراعة أيضاً : هذه خلاصة ما نحتويه مقدمة ابن خلدون بصفة عامة . وفي استكشاف هذا الموضوع ومنهج بحثه ما يشهد لصاحبها بطرافة فائقة ويسجل له قدماً عظيماً في تاريخ الفلسفة الاجتماعية . ونحن نريد أن نثبت ان ابن خلدون اذا لم يكن قد حقق غايته التي طمح اليها من الظفر بمفتاح كل الوقائع التاريخية — وهي غاية لم تتحقق في الواقع الى يومنا — فانه قد يكون الوحيد الذي استطاع بذلك ورسوخ معرفته الواسعة جداً ، والدقيقة في معظمها — أن يقدم لتاريخ العالم الاسلامي شرحاً صادقاً في معظمه

وقد وصل ابن خلدون بذلك الجهد الذي بذله لشرح التاريخ طبقاً لما اجاد معرفته منه — وهو التاريخ الاسلامي — الى أن يقرر عدة ظواهر اجتماعية اعم من التاريخ الاسلامي وفي الامكان ملاحظتها في كل مكان ، والى أن يضع لامن طريق المصادقة ، ولكن من طريق البحث الحصيف الدقيق أول حجر في أساس الفلسفة الاجتماعية . على انه يشعر من تلقاء نفسه أن تلك الفلسفة لا يمكن أن تكون تامة . ولذلك يرجو من العلماء والناقدين أن يتفروا له خطاء لان العلم في بدء نشأته لا ينجو من مواطن النار والزلل ، وأن يستمروا في بحثه خاصة ، وان يعملوا على اتمامه

قدم ابن خلدون حسبما نعرف من تاريخ الفلسفة حتى القرن الرابع عشر لاول مرة الى الفلسفة موضوعاً جديداً ، فهو قد لاحظ أن مظهراً كاملاً في الحياة البشرية ، خلطه حتى عصره كل فلاسفة اليونان والعرب بمباحث خلقية وسياسية ، يستحق أن يعتبر وأن يدرس على حدة ، وحاول أن يظفر بسره

ولكن هل يكفي هذا لأن ننحيه كما فعل جبلوقتش وفيريرو لقب اجتماعي Sociologue وأن نعتبر بحته بأكورة لما نسميه اليوم علم الاجتماع ؟ اتى اعتقد أن ذلك يكون مبالغة كبيرة ، أولاً لان موضوع بحث ابن خلدون وهو الدولة أضيق من أن يصلح موضوعاً للاجتماع ، فهو جزء منه وذلك الجزء أبعد من أن يكون كلاله . نعم ان موضوع علم الاجتماع الذى يحتوى كل المظاهر الاجتماعية وما يتورده من شديد التعميد أوسع نطاقاً من أن تقصر صفة التبخر فيه على عالم يدرسه كله ، انما العالم الاجتماعى هو الذى يدرس طبقاً لمنهج معين واحداً أو طائفة من هذه المظاهر مع كونه يعرف تمام المعرفة انها ليست الاجزاء من العلم الذى يدرسه . أما بحث ابن خلدون فلا يمكن اطلاقاً أن يعتبر تخصيصاً اذ انه لم يشعر بأهمية المظاهر الاجتماعية التى لم يدرسها ، ولا يمكن أيضاً أن يعتبر المظهر الاجتماعى الذى اقتصر على ملاحظة مبدأ بحث اجتماعى وذلك لشدة تعقيد فهو لا يمكن أن يكون نقطة ابتداء للعالم الاجتماعى بل هو نقطة انتهاء له كما يقول الاستاذ دوركايم وقد اخطأ الاستاذ فيرو اذ استنتج أن ابن خلدون عالم اجتماعى لانه اتخذ المجتمع موضوعاً لمباحثه . فابن خلدون يعتبر المجتمع موضوعاً لتاريخ أيضاً ، وقد كان قبله موضوعاً للاخلاق ، وهو فى عصرنا موضوع لعدة علوم ، ولا يكفي أن يدرس الانسان المجتمع من وجهة معينة ليقال انه يدرس علم الاجتماع اذ يعتقد هذا العلم عندئذ صفته كعلم مستقل ولا يصبح سوى اسم غامض يطلق على كل العلوم الاجتماعية . ليس ثمة ريب فى أن ابن خلدون أورد فى فرص كثيرة آراء اجتماعية بمعنى الكلمة ، بالثقة الصدق والاهمية ، ولكن ألا يوجد فى جميع العلوم

الاجتماعية تقريباً أفكار يمكن أن يعنى بها علماء الاجتماع ؟ أن آراء ابن خلدون على الاخص عميقة طريفة ، وقد بذت كثيراً من خلفائه بحسب أصدق وأعند فيما عساه يكون درساً للمجتمع . وليس انتقاصاً لقدرة أن تقرر ان ما بالمقدمة تلص لم الاجتماع وليس هو العلم نفسه

وليس من السهل مناقشة جبيلوقتش فهو يرى لعلم الاجتماع موضوعاً غامضاً جداً بحيث يمكننا أن نعتبر أفلاطون وارسطو أول مؤسسين لعلم الاجتماع لانهما ابتدعا في السياسة افكاراً لا ريب في رسوخها ومنايتها

واذا كان يكفى لدرس الاجتماع على رأى جبيلوقتش تفاعل الجماعات البشرية فان مباحث أفلاطون وارسطو المستفيضة في تفاعل الديمقراطية والارستوقراطية — هذا التفاعل الذى ينتج اشكال الحكومة المختلفة — قسم من الاجتماع بلا ريب . ولا يدافع جبيلوقتش عن نفسه في ذلك فهو يدعم رأيه بمباحث ابن خلدون بل يتفق معه تمام الاتفاق لان الاجتماع في نظره ليس له سوى غاية واحدة هي ترح تاريخ المجتمع البشرى والتكهن بمستقبله الى حد ما ، وهذه هي غاية ابن خلدون ذاتها . بقى أن نعرف أكان ابن خلدون سابقاً لمصره بمرحلة هائلة أم أن جبيلوقتش باحث متأخر . الامر الوحيد هو انه اذا اتحدت غايتهما فان أساس نظريتهما يختلف كثيراً . فجبيلوقتش يرى ان الحركة الاجتماعية لا تتضح ما لم نقر باختلاف اصول الاجناس البشرية بادئ بدء في حين أن ابن خلدون لا يلجأ الى ذلك الافتراض لانه لا يرقى الى أصل للحقيقة ويفرق بين قانونين مختلفين (التشابه والتباين) يحكمان المجتمع ويكفيان لايضاح عواطف الحب والبغضاء لدى المجتمعات البشرية بعضها نحو بعض . وابن خلدون في هذا منطقي جداً فان جبيلوقتش اذا كان يستطيع بطريقته أن يشرح فضال البشر فلسنا نتيين كيف يشرح اتحاد الاجناس وتقاربها

والحقيقة أن رأى ابن خلدون في المجتمع ومنهجه لدرسه لا يضمناه في صف

علماء الاجتماع الحديثين بل لم يكن لابن خلدون رأى واضح فيما يميز المجتمع من الافراد ، ومن أسس الاجتماع وجوب تمييز حقيقة اجتماعية والا كان الاجتماع ضرباً من تعميم علم النفس ليس غير . بل أن كون منهج ابن خلدون لم يتحرر من عادات عصره تحملاً كافياً ليكون علمياً حقيقة وليجمل الى درجة كافية من الحداث الاجتماعى موضوعاً ، يضع حائلاً بين عمله وبين العلم الحديث . وأخيراً يدرس ابن خلدون المجتمع لشرح التاريخ ويجب لان يوصف الاجتماع بأنه علم أن يكون مستقلاً . لا ريب أن التاريخ في حاجة الى الاجتماع كبعض العلوم الاجتماعية الاخرى وأن هذه العلوم في حاجة الى التاريخ ، على أنها يجب أن لا تختلط ولا أن يخضع بعضها لبعض اذ توجد حيثتد في دور . ولهذا بهم أن تميز بين موضوع التاريخ والاجتماع وغاية كل منهما وهما في الواقع متمايزان اذ واجب المؤرخ أن يستكشف الوقائع الماضية وأن يعرضها بوضوح ، وواجب الاجتماعى أن يلاحظ المجتمع وأن يفهمه في ذاته مستقلاً عن علاقته بالزمن

ويسمى كرامر لبحث ابن خلدون اسم « تاريخ الحضارة » ولكننا نرى مما تقسم أن ابن خلدون لم يرد أن يكتب تاريخ الحضارة وأنه لم يكتبه . نعم أنه يشحن مقدمته بمسائل تاريخية ترتبط بالحضارة على أنه لم يذكرها الا تأييداً لنظرياته الفلسفية ، وموضوعه وغايته أهم بكثير مما يستقده كرامر فهو لم يرد أن يدرس الحضارة قط بل أراد أن يدرس قوانين التقدم الانسانى بصفة عامة ولهذا سمينا بحثه « الفلسفة الاجتماعية » لان الآراء التى يشرحها ليست موضوعية بدرجة كافية لان نجعلها علمية ولم تعرض بالطريقة القصصية التى هى طريقة التاريخ ، هو نوع من التأمل في الحضارة تدعمه أدلة تاريخية أو غيرها . ليس فى وسعنا مثلاً أن نقول أن « روح القوانين » L'esprit des Lois كتاب على أو تاريخى بل هو مؤلف فلسفى فإذا نحن راعينا فروق العصر والحضارة والذهن ألقينا قارباً عظيماً بين ذلك المؤلف ومؤلف ابن خلدون

فما البرنامج الذى اتبعه ابن خلدون في مقدمته التى حولنا شرحها ؟ هذا ما سنجهده في ايضاحه فيما يلى من التحليل

الفصل الرابع

الظواهر المستقلة عن الاجتماع

(١) الاقليم (٢) البيئة الجغرافية (٣) الدين

ليس أدنى الى المنطق من برنامج ابن خلدون كما يرضه فانه يتبع الترتيب الطبيعى لتقسم الاجتماعى فيبدأ بشرح مدينة الانسان والقوانين التى تنظم المجتمع والتى هى مستقلة عنه . ثم يتبع المجتمع فى تقدمه شارحا حياة المجتمع البدوى حياة المجتمع الحضرى فحكومته على اختلاف ضروبها فوسائل الارتزاق فيه ثم الفنون والعلوم التى تنشأ فيه . وينفذ ابن خلدون برنامجه الذى رسمه بدقة غير أنه يكاد ينسى النظام تماماً حينما يتناول شرح تفاصيل هذه الاقسام الكثيرة اذ يكثر من التكرار ويبدأ بشرح المسائل التى كان يجب الانتهاء اليها بحيث أن آراؤه فى عدة مواضع لا تتلام بطريقة منطقية فى الظاهر على الاقل . وسنحاول أن نشرح أهم هذه الآراء بطريقة منظمة على قدر الاستطاعة

قلنا فى مبدأ الفصل السابق أن ابن خلدون يفرق بين طائفتين من الظواهر التى تقع فى المجتمع ؛ الاولى طبيعية مستقلة عن المجتمع ، والاخرى اجتماعية تولد فى المجتمع وتستمر على العمل فيه . ويخصص ابن خلدون القسم الاول من مقدمته لتمداد الطائفة الاولى من هذه الظواهر وشرحها

وهو يبدأ ببيان كون مدينة الانسان ظاهرة ضرورية . وتدليله هو التدليل القديم لفلاسفة اليونان والعرب . فالانسان بطبيعته حيوان مدنى ، والمدنية تتفق

مع الحاجات الطبيعية لأميش وحفظ الحياة. والواقع أن أقل حاجة للانسان تتطلب لديها كثيراً من الجهود التي لا يستطيع الانسان أن يقوم بها وحده ، ويقول ابن خلدون أن الله سبحانه وتعالى خلق الانسان وركبه بحيث لا يمكنه أن يحيا ويبقى الا بالفناء ، الا أن قدرة الفرد من البشر قاصرة عن تحصيل أيسر الاقوات كالخبز مثلاً ، وهبه يأكل الحنطة حياً من غير علاج فهو لا يستطيع دون مساعدة غيره أن يحرث الارض ويبذر الحب ثم يحصد الزرع مستعيناً في كل ذلك بالآلات الضرورية لأعمال الفلاحة . والانسان عاجز عن أن يحمي نفسه منفرداً من عدوان الوحوش المفترسة اذ هو مجرد من كل سلاح طبيعي فتلزمه الاستعانة بأقرانه ليحصل على الاسلحة الصناعية التي يجب أن تسد ما ينقصه من وسائل الدفاع وتلزمه الاستعانة بهم في معظم الممارك التي يجب عليه خوضها ^(١) وقد أورد ابن خلدون ذلك التذليل بسداجة جمة ، على أن الذي يهمهم هو أنه يستقد مثل ارسطو أن المجتمع قد نظم لمصلحة أعضائه

ولكن كيف انتظم ؟ هل انتظم طبقاً لاتفاق سابق ؟ يرى ابن خلدون أن المدنية عاطفة كامنة في الانسان وأن الله خلقه كذلك ، وهبه من العواطف ما يتفق مع حاجاته

وليس لذلك المجتمع الموصوف بالطبيعي شكل سياسي فإذا صار الى ذلك الشكل فليس ذلك بفعل الغريزة وحدها بل بفعل التقام والتأمل أيضاً ^(٢) وهذا ما يميز المجتمع البشري من لجماعات تبدو مشابهة له تلاحظها في بعض الحيوانات فان هذه الالجماعات نتيجة للغريزة وحدها في حين أن الالجماع البشري نتيجة لتقام والغريزة معا . ويشعر البشر في مجتمهم بالحاجة الى سلطة عليا تحول دون اعتداء بعضهم على بعض ^(٣) وهذا هو أساس الحكومة . ولكن أى تقام هذا ،

(١) المقدمة ص ٣٥

(٢) و (٣) المقدمة ص ٣٦

وما نصيبه الحقيقي في ذلك المجتمع حين يتحول الى شكل سيلفى ؟ أم هو تمام المجتمع بأسره أم هو تمام فردى ؟ عرفنا أن ابن خلدون يرى أن الظواهر الاجتماعية لا تختلف عن الظواهر الفردية وأن من الممكن دائماً أن ترد إليها . أما الشطر الذى يرجع الى الفكر البشرى فى الاجتماع فإن خلدون لا يحدده . ونحن نعتقد أن ذلك التليل — وهو ليس فى الواقع الا تليل جميع فلاسفة المسلمين — تحريف لتليل ارسطو الذى نقل الى العرب بطريقة قليلة الصحة وبواسطة اللغة السريانية . وحقيقة ما يراه ارسطو فى تميز الاجتماع البشرى عن الاجتماع الحيوانى ليس هو أن التظام البشرى أفضى الى تكوين ذلك الاجتماع ، بل هو أن كل مجتمع بشرى يشمر بإجماعه وبالغاية التى يشدها بينما تعمل الجماعات الحيوانية تبعاً للغريزة فى غير شعور . وعلى هذا فالشعور الذى تأتته الجماعة البشرية فى غنسها يمكن أن يؤثر فيها فيحولها الى ما فيه مصلحتها . وإذا فالتظام على رأى ارسطو ليس له دخل فى خلق المجتمع بل هو عامل فى تقدمه ، وهو رأى صائب جداً ^(١)

وقد حملت التاميرا غلطة فى الترجمة أن يتسامل عما اذا كان ابن خلدون لم تكن لديه فكرة عن العقد الاجتماعى ، وهو ماورد فى مخاطرة الاسكندر التى رواها المسعودى ودحضا ابن خلدون . فان ابن خلدون يقول ضمن أدلته ما يأتى : أن الملوك لا تحمل أنفسهم على مثل هذا الفرر (يريد الزعم ينزل الاسكندر الى قاع البحر) « ومن اعتمده قد عرض نفسه للهلكة وانتقاض العقدة » ^(٢) وقد ترجم دى سلان « انتقاض العقدة » بعبارة (Le pacte social se briserait) فى حين أن الترجمة الصحيحة هي (Le nœud de la société se delierait) وممناه أن الحاشية والجند اذا اعتقدوا أنهم بلا زعيم ولوا عليهم ملكا آخر وليس المقصود

(١) السياسة لارسطو — الكتاب الاول — الفصل الاول

(٢) المقدمة ص ٣٠

اطلاقاً عقداً يعقد بين الشعب وملكه بل المقصود جيش يوقن بهلاك رئيسه فيختار غيره بكل بساطة

ويعتاز ابن خلدون من معظم الفلاسفة والمتكلمين المسلمين بأن لا يعتقد بأن النبوة ضرورية لتأسيس الحكومة في حين أن هؤلاء يؤكدون أنه لا يتأتى قيام دولة ما دون إرشاد من الله ، فلقه يبدى إرادته بواسطة نبي يرسله الى الناس ، وأولئك الرسل هم الذين يؤسسون الحكومات ويستنون الشرائع ، والتاريخ يؤيد لابن خلدون أن النبوة لم توجد الا عند اليهود وأن شعوباً كثيرة عاشت — وتعيش — دون أن تسن شرائعهم على أيدي الرسل ويقول أننا نرى أن معظم العالم يسكنه وثنيون ليست لهم كتب منزلة ثم لم دولهم وشرائعهم ، على أن النبوة اذا لم تكن ضرورية لتأسيس الدولة فانها ضرورية لتأسيس أكل مثل للدولة لانها تسد في الوقت ذاته حاجات الحياة الدنيا والحياة الاخرى

وإخلاصة أن أساس المجتمع هو غريزة الاحتفاظ بالنفس ، والتفاني عون للبشر على تنظيم الدولة . يجتمع البشر لان بعضهم في حاجة الى بعض . واذا فليست حالة الحرب — التي هي من خواص الانسان — هي التي يجمع بينهم كما يرى هوبز بل بالعكس هي حاجة السلامة والامن ، على أن المجتمع اذا ما تأسس تصادمت مصالح الافراد وتارت كوامن العدوان بين أعضائه . ومن هنا تنشأ الحاجة الى الشرائع والى حكومة قادرة على أن تقمع تلك الميلول العنيفة . وذلك هو نفس تعليل مونتسكيو ^(١) غير أنه عند ابن خلدون أكثر بساطة وأقل تضجاً وقد شرح بإيجاز شديد لان ابن خلدون لم ير ضرورة لان يبحث عن أصل المجتمع ، والمبتكر لعلم من العلوم ليس على رأى علماء المتطوع من العرب ملازماً أن يثبت وجود موضوع علمه أو أصله .

وهناك ثلاث ظواهر مستقلة عن المجتمع تؤثر فيه باستمرار تأثيراً عظيماً وهي

الاقليم والبيئة الجغرافية والدين . ولا يرى ابن خلدون أن الدين ظاهرة اجتماعية بل يعتبره ظاهرة خارقة اذ هو للتأثير الالمى فى المجتمع . واذ كلن ابن خلدون مسلماً راسخ العقيدة قانه لا يعنى الا بالاديان السماوية . أما الاديان الاخرى فهى خطيئات تنم عن الحالة الاولى للذهن البشرى ، واذاً فالتأثير الدينى لا يعدل فى السمة والتعميم تأثير الاقليم والبيئة الجغرافية

— ١ —

يتكلم ابن خلدون عن الجغرافية العامة فى فصل طويل جداً قلا عن الجغرافى بطليموس اليونانى وجغرافى العرب وبالاخص الادريسى . ولهذا الفصل فائدة مزدوجة ، أولاً لانه ليس فى استطاعتنا ان نكتب التاريخ وأن نفهمه دون معرفة الجغرافيا وقائماً لان ابن خلدون يريد أن يشرح الاقاليم المختلفة والبيئات الجغرافية . ولنا بحاجة الى تحليل هذا الفصل الطويل فهو لا يتعلق ببحثنا ولم يذكر فيه ابن خلدون شيئاً لم يقله أسلافه ، ولم ينتج من أية غلطة من أغلاطهم مل قد لا يصل دائماً الى فهمهم جيداً ، والقى بهمنا هو استنتاجه فى موضوع الاقاليم السبعة التى عرفها الجغرافيون القدماء فالاقليم الاول أى الجنوب الاقصى من الاجزاء العامرة من الكرة الارضية يسود فيه حر شديد جداً ، ويسود فى الاقليم السابع أى فى الشمال برد لا يقل فى شدته . وتمتع الاقاليم الواقعة بينهما بحرارة يختلف حظها من الاعتدال . ويترف ابن خلدون بتأثير درجات الحرارة المختلفة فى أجسام البشر وأخلاقهم^(١) ومن ثم فى الحضارة ، فساد لون سكان الجنوب يرجع الى شدة الحر حيث الشمس محرقة دائماً . « فان الشمس تسامت رؤوسهم ... فتطول مدة المسامة عامة الفصول فيكثر الضوء لاجلها ويلح القيقط الشديد عليهم وتسود جلودهم لافراط الحر »^(٢) وأما لون أهل الشمال فأبيض السبب العكسى وذلك « من

مزج هوائهم البارد المفرط بالشمال اذ الشمس لا تزال بأقربهم في دائرة مرأى العين أو ما قرب منها ولا ترتفع إلى المسامنة ولا ما قرب منها فيضعف الحر فيها ويشد البرد عامة الفصول فتبيض ألوان أهلها»^(١) أما أهل الاقاليم المعتدلة فأجسامهم أقوى وأوفر توازناً في حين أن أهل الاقاليم المنحرفة مجردون من الحضارة قريئاً فهم همج لا يعرفون شريعة ولا حكومة ولا ديناً وأخلاقهم غاية في التناقض ولكنها في نفس الوقت بعيدة جداً عن الوسط الصالح الذي يلائم مجتمعاً متحضراً، وعلينا التاريج أن الحضارة كاملة كانت أو ناقصة لم توجد قط الا في البلاد المعتدلة وأن درجة كلها تختلف طبقاً لنشوتها قريية من الاقليمين المنحرفين أو بعيدة عنها

ولهذا كان الاقليم الرابع الذي يشغل الوسط بالضبط والذي يتمتع بمحارة معتدلة ينعم دائماً بأكل ضروب الحضارة، ففيه عرفت الانسانية الحكومات المتقنة النظام، والشرائع، والاديان المتزلة، والعلوم والفنون. ويضع ابن خلدون في ذلك الاقليم الشام والعراف ونحن نعرف أن الشام كانت مهد اليهودية والنصرانية وأنه قد ازدهرت بالعراق في غابر العصور الحضارة الاشورية التي يجلبها العرب ولو أنهم لم يعرفوها تماماً. ولكن ابن خلدون قد اعترضه صعوبة ذلك أن بلاد العرب مهد الاسلام وموطن تلك اللغة الفنية المنة التي غلبت العالم القديم ليست من الاقاليم المعتدلة فهي واقعة في الاقليمين الاول والثاني ولكن البحر يحوطها من ثلاث جهات فتؤثر رطوبته في الهواء وتلطف من قيظها المفرط^(٢)

ولم يمتنع ابن خلدون بتقرير هذه الوقائع بل أراد أن يشرحها من الوجهة العلمية فقال أن بأخلاق أهل الجنوب خفة وطيشاً وأنهم لا يعرفون السكينة ويقضون معظم حياتهم في اللهو والرقص : « والسبب الصحيح في ذلك أنه تهرور في موضعه من الحكمة أن طبيعة الفرح والسرور هي انتشار الروح الحيواني وتنشيه،

وطبيعة الحزن بالعكس وهي اقباضه وتكاثفه ، وتقرر أن الحرارة مفشية للهواء
والبخار مخلخلة له زائفة في كينته « (١) »

واليك ما قاله مونتسكيو شرحاً للخلاف بين أهل الشمال وأهل الجنوب
بواسطة الاقليم :

« ان الهواء البارد يقبض أطراف الانسجة الخارجية لجسمنا فيزيد ذلك
في نشاطها ويساعد على رجوع الدم من الاطراف نحو القلب ، ويقلل من تمدد
هذه الانسجة ويزيد كذلك في قوتها ، أما الهواء الحار فانه بالمعكس يرخي اطراف
الانسجة ويمدها وبذلك يقلل من قوتها ونشاطها ، وعلى هذا فأهل الاجواء
الباردة أمنع وأشد صلابة » (٢) »

واليك كيف يشهى الى نفس النتيجة التي انتهى اليها ابن خلدون : « في
البلاد الحارة حيث تتمدد أنسجة الجلد تتنبه أطراف الاعصاب ونحملها ألقه
الامور على أشد الاعمال . أما في البلاد الباردة فان أنسجة الجلد تنقبض وتنكش
الحلمات وتبقى شعب الاطراف الصغيرة للاعصاب مشلولة الى حد ما فلا يصل
الاحساس الى المنع الا اذا كان قوياً جداً وصادرا من جميع الاعصاب ولكن
انخيل والنوق والشعور والنشاط تتوقف على عدد لانهاية له من الاحساسات
الصغيرة » (٣) »

ومحاول كل من الفيلسوفين أن ينتزع من خبرته الخاصة برهان نظريته
فيتخذ ابن خلدون مثل الذين يطربون في حرارة الحمام لانها تسخن الروح الحيوانية
وتعده « (٤) » ومونتسكيو مثل الرجل الذي يوجد فجأة في مكان شديد الحرارة فيأنس
ضييقاً شديداً بسبب ارتفاع الانسجة الخارجية للجسم

على أن أحدهما لم يستكشف تلك النظرية الخاصة بالاقليم قد سبقهما أسلافهما من اليونان واسلافهما من بني وطنيهما ، وقد يكون أبقراط أول من نوه بتأثير الاقليم في طبيعة الانسان . ويلاحظ أرسطو ذلك التأثير في أنظمة المدن وكفائتها السياسية . ويستشهد ابن خلدون بابن سينا على وجود العلاقة بين الاقليم الحار ولون الزوج الاسود^(١) وقد تكلم قبله الاديب الشهير الجاحظ بأسباب عن تأثير الاقليم في تركيب الانسان الطبيعي وانطلق على أنه تكلم في ذلك كاديب فقط ، فلم ينظم ملاحظاته ولم يقل أنها تساعد على شرح التاريخ . وقد لاحظ كل من الفيلسوف الكندي الذي عاش في القرن الثالث ، والمؤرخ المسعودي الذي عاش في القرن الرابع ملاحظات من ذلك النوع لكنها غامضة جداً . وقد سبق مونتسكيو في فرنسا جان بودوان الذي توسع في شرح نظرية الجو توسعاً كبيراً أما أن الجوى يؤثر في طبيعة الانسان وخلقه ومن ثم في الحضارة بصفة عامة فأمر لا ريب فيه . ولكن هل في الاستطاعة حقاً أن نحدد ذلك التأثير تحديداً يكفي لان نعرف الى أى درجة يؤثر في المجتمع ؟ هذا ما لم ينضج بعد . والظاهر ان كل أولئك الفلاسفة والكتاب الذي تكلموا عن الاقليم حتى عصر مونتسكيو لم يقدموا الجهود التي يقوم بها الفرد والمجتمع ذاته لمقاومة ذلك التأثير تقديرأً كافياً . على أن تلك المقاومة غريزية تقريباً . فالتناس يدفون البرد والحر مختارين عن أنفسهم . وكما قدمت المدنية صارت تلك المقاومة أكثر انتظاماً وأبلغ فاعداً حتى أصبحنا اليوم نرى سكان الشمال يعيشون في أشد البلاد حرارة عيشة راضية جداً . ومن المحقق أن لهذه المقاومة التي يزداد انتشارها لبالنسبة لتأثير المادى للحر أو البرد فقط بل بالنسبة لتأثيرها الخلقى أيضاً أثرها في المجتمع كذلك . ولو

(١) قال ابن سينا في أرجوزته في الطب :

بالزيج حر غير الاجلداً حتى كما جلودها سوادا
والعقب اكتسبت البياضا حتى غدت جلودها بياضا

أردنا أن نحدد بالضبط تأثير الاقليم لافينا أنه يقل شيئاً فشيئاً . وعلى هذا فإن قانون التباين الذى يؤسسه ابن خلدون بنسبة كبيرة على ذلك التأثير لا يمكن أن يكون مطلقاً وكذلك ضوابط مونتسكيو عن العلاقة بين التشريع (والظواهر الاجتماعية بصفة عامة) وبين الاقليم مبالغ فيها جداً

وهناك برهان قاطع على أن نظرية الاقليم كما يشرحها أرسطو وابن خلدون ومونتسكيو ليست معصومة من الزلل ، ذلك هو الخلاف الشاسع بين النتائج التى يصل اليها كل منهم حينما يطبق مبادئه على تقدم المجتمع فى المصور أرسطو يرى أن الشعب اليونانى هو الذى بحث بذلك التقدم الى باقى شعوب العالم ويقول أن باقى سكان أوروبا شحمان جداً ولكنهم ليسوا بأذكاء^(١) وان الشعوب الاسيوية مفرطة الذكاء ولكن تنقصها الشجاعة . أما الشعب اليونانى فلأنه واقع بين آسيا وأوروبا الغربية يشغل الوسط بالضبط . ويرى ابن خلدون كما قدمنا أن سكان الشام والعراق هم أكثر الشعوب فوزاً بذلك الامتياز . أما مونتسكيو فانه يرى المثل الاعلى فى أمم الشمال

ولا يقتصر الامر على اختلاف النتائج فيما بينهم بل يمتداه الى اختلافها بالنسبة للحركة التاريخية . نعم أن اليونان كانوا أئمة التقدم فى عصر أرسطو ولكن قبل أن يتقدم الشعب اليونانى كان الشرق متقدماً جداً . وكان لشعوب الشام والعراق قسطها من العظمة . ولكننا لا نعلم كم دامت هذه العظمة . وقد تأثر مونتسكيو بالتقدم الحديث الذى بلغته أوروبا الشمالية . ولكن ماذا كانت حالة هذه الامم الشمالية فى المصور القديمة والوسطى ؟ اذا فالاقليم ليس بالعامل الكبير فى الحضارة ومن الواجب أن يبحث عن هذا العامل فى المجتمع ذاته . واذا استثنينا أرسطو لانه يملق أهمية ضئيلة جداً على نظرية الاقليم فليس لنا أن نعمل ابن خلدون

أوفر قسط من النقد في ذلك الشأن فإن الجهد الذى صرفه في ضبط المؤثرات الاقليمية ونحديدها أقل بكثير مما صرف مونتسكيو كما أن استنتاجاته أقل اسهابا ومبالغة

— ٢ —

يخصص ابن خلدون فصلا لشرح تأثير البيئة الجغرافية في جسم الانسان وخلقه^(١) ولكنه لا يعطى ذلك التأثير من الاهمية ما يعطيه لتأثير الاقليم فى بلد غنى يكثر فيه انتاج الارض يعيش الناس في رخاء وسعة ، وليس عليهم أن ينفقوا كثيراً من الجهود لتحصيل قوتهم اذ تزيد مصادرهم عن حاجاتهم ، ومن ثم ينغمسون في المرات والترف فيؤدى ذلك الى ضعف في أجسامهم بل في عقولهم ، ويصبحون عرضة للأمراض ويعوزهم روح المتابعة على الجهد ويفقدون الصفات الحربية في معظم الاوقات فلا يستطيعون هجوماً ولا دفاعاً . وعلى النقيض من ذلك تجد سكان البلاد المجدية ولا سيما سكان البادية الذين استقى منهم ابن خلدون خبرته قائم نظراً لقرم يعيشون في قسوة وخشونة وهم أقوى بنية ، وأنفذ عزائم ، وأقوى في المادات ، وأقل انحرافاً في الاخلاق ، لا يصيبهم القحط الذى يعصف بمن يعيشون عيشة الرخاء أيما عصف أولاً يؤثر فيهم الانسبة تافهة ، وهم أكثر ورعاً من غيرهم من اشتد تهاونهم في المسائل الدينية شيئاً فشيئاً ولكن ابن خلدون بدلا من أن يتوسع في تقديم تأثير البيئة الجغرافية في الحضارة كما فعل مونتسكيو يهيم في مباحث قليلة الملاءمة عن تأثير الجوع في الجسم والعقل وهو في ذلك متأثر جداً بأحوال الصوفية وتعاليمهم وقد كانت في ذلك العهد شديدة الانتشار خصوصاً في شمال أفريقيا . وهؤلاء الصوفية يفرقون في الورع والمباداة وكما استغنى الجسم عندهم عن الغذاء ازداد انتظاماً ، وازداد الدهن

صفاء والروح ادراكا لعالم الخفاء . ويقال أن كثيراً منهم يزاول هذه الرياضة الروحية على أننا لا نستطيع أن نعتبر هذه المقدمة لثلاثة حشواً لأن ما احتوته من شرح شديد الإيجاز قليل الوضوح عن العامل الجغرافي يبين مع ذلك على فهم الفروق الهامة التي يقررها ابن خلدون فيما يبد بين حياة البدو وحياة الحضار

أغضى معظم العلماء الذين قدوا ابن خلدون — مختارين أو غير مختارين — عن فصل (آخر المقدمات التمهيدية وهي المقدمة السادسة) يتكلم فيه ابن خلدون عن الروح البشرية والنبوة والكهانة ومختلف الوسائل لادراك الغيب . ومع ذلك فهو فصل كثير الأهمية لأنه يرتبط بكل المذهب الفلسفي لابن خلدون وهو شرح ظاهرة كالأقاليم والبيئة الجغرافية تؤثر في المجتمع ولا تتوقف عليه . وإذا لم يلتفت كرامر لهذا الفصل فإنه اعتقد أن ابن خلدون لا يعتبر الدين من عوامل الحضارة أو على الأقل لا يعلق على تأثيره فيها أهمية كبيرة . والواقع ليس كذلك فإن ابن خلدون يقرر أن ليس ثمة من مجتمع لا يتأثر بدين من الأديان ويشرح الدين بطريقة طريقة جداً ويرجع في ذلك إلى مادة غزيرة من الفلسفة والدين والتقاليد الخرافية فيدجها ويستخرج منها مذهباً يمكن تسميته بمذهب « ما وراء الطبيعة النفسى »

ولنلاحظ بادئ بدء أن ابن خلدون تلميذ مخلص لابن رشد ^(١) في تلك النقطة وهي وجوب التوفيق بين الفلسفة والدين وأنه يجب في الواقع ألا يكون بينهما ضرب من ضروب الخلاف . وقد حاول ابن رشد نفسه أن يوفق بين نقط الخلاف بين الاسلام والفلسفة اليونانية العربية في كتابه « بفصل المقال

(١) من المعروف أن ابن خلدون كتب تحليلاً للفلسفة ابن رشد لم يصل إلينا ولكنه مذكور في كتاب ابن الخطيب

فما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ، وهذا هو غرض ابن خلدون أيضاً
يرى مؤلفنا أن الاتصال بين العالم الحسى وغير الحسى أساس لكل دين
والى هذا الاتصال يرجع الفضل فى معرفة الانسان اما لارادة الله وما يفرضه عليه
من الواجبات واما لاسرار الماضى والمستقبل ، وبالجملة لما يتكون منه الدين . ويجد
ابن خلدون تفسير هذه العلائق بين العالمين فى الروح البشرية . فالروح هى الواسطة
بين الله والانسان . وهى بطبيعتها خالدة لا تفتى ولها قدرة خفية تمكنها من أن
تنفذ الى علم الافكار وأن تتخاطب مع الله ذاته . على أن كل الارواح ليس لها
تلك القوة بنسبة واحدة بل أن معظمها يلتحق بهذا العالم الحسى ويكاد يفقد قدرته
الخفية . ومنها ما لا يحتفظ من هذه القدرة الا بقسط ضئيل جداً . ومنها ما يحتفظ
بها كلها وتلك هى أرواح البشر الممتازين الذين اختارهم الله وهم الانبياء ، فبفضل
هذه القدرة تهجر أرواح الانبياء العالم الحسى أحياناً لتتلقى من الله الوحي والاوامر
التي يجب أن تبلغها الى البشر . وهنا يسهب ابن خلدون فى الكلام على طبيعة
الوحي والطريقة التي يحدث بها مستنداً فى ذلك الى الاحاديث والسنة . ونحن
لا ندخل فى تلك التفاصيل ويكفى أن نقول أن ابن خلدون يرى أن الاديان
الحقيقية هى فقط تلك التي تنشأ من ذلك الوحي

ف هناك أديان مزيفة ولكنها مع ذلك تحتوى لمحة من الحقيقة وتلك هى الاديان
المأخوذة عن الكهانة والمؤسسة على التنبؤ والاستطلاع بأشكال مختلفة
(كزجر الطير ونفس الاحشاء وغيرها) والواقع أن الارواح التي لا تحتفظ بكامل
القدرة على اتخاذ الصفة الملكية — كما يسميها ابن خلدون — يمكنها مع ذلك أن
تنفذ الى العالم الروحي باستخدام وسائل مختلفة تمكنها من الانسلاخ عن العالم
المادى . فمثلاً يمكن للانسان أن يمحصر عنايته مدة طويلة فى أمر تافه جداً فينتهى
بأن ينسى كل ما يحيط به ويمكنه أن يرى — بسرعة فائقة وبشكل ناقص
جداً — شيئاً من العالم الملكى . وهذه هى الاديان الوثنية . ولم يتناول ابن خلدون

شرح هذه المسائل بوضوح تام ولا بطريقة مستتيرة جداً . ونحن نعلم أن تردده في ذلك يرجع الى حنوه من معاصريه المتشددين . وهو يقول أن علوم الكهان لا تصلح أن تكون أساساً لحقيقة مطلقة أو بلخرى لدين ما ، وواجب أن يمثل الدين حقيقة مطلقة

وينهب ابن خلدون الى أبعد من ذلك فيقرر مع الصوفية أن الانسان بانسلاخه عن الحياة المادية جهد استطاعته واجتثابه كل ما تتركه الحواس يستطيع مع الاحتفاظ بحسن ايمانه ومع عدم الطموح الى تأسيس دين جديد — ومزيف اذاً — أن يتفوق لذة الحياة للملكية وأن يشعر باقترابه من الجوهر الالهي : وعندئذ يتسنى له أن يدرك الحقائق التي يصل اليها العلماء بالطرق المادية ولكنها تكون أشد وضوحاً وتظهر في ضوء باهر ، على أنه اذا باشر الانسان تلك الرضاة رغبة في أن يتفوق أو يتنم فان الطريق تنلق دونه ، واذا استطاع أن يتصل بالمالم الآخر فلا يكون ذلك الاتصال بالله بل يكون بالشياطين . ويتعامل كهان الاديان الوثنية وقسها الذين يسمون الى معرفة علم الغيب ليقهروا العباد مع الشياطين والارواح الشريرة

وليس هذا كل مافى الامر . فان الروح البشرية تستطيع أيضاً أن تدرك بعض أسرار المستقبل بواسطة الرؤيا . ولكن يجب لصحة هذه المعلومات أن تكون الروح كلمة الاستقامة والورع والطهارة والا كانت الرؤيا وحيّاً من الشياطين أو صوراً متكررة من الحياة اليومية . ومن الغريب أن ابن خلدون يدعى أنه قد أحرز خبرة في تلك المادة . وقد قرأ في عدة كتب لاسحر أن الانسان يستطيع بعد ائامة جسده وتطهيره مدة طويلة بالصوم والصلاة أن يوجه ارادته قبل النوم الى السر للرغوب فيبدو له أثناء النوم في الرؤيا . ويقول لنا أنه استعمل تلك الوسيلة وأنه توصل بذلك الى معرفة أسرار خطيرة جداً وأن الوحي أمر في منتهى

الصدق^(١) بل لقد زعم فلاسفة ليسوا من الصوفية ولا من المتكلمين أن الانسان يستطيع بواسطة اماتة القوى البدنية أن يتخلص من العالم الحسى لا يستطلع بعض الاسرار فقط بل ليتخذ من ذلك منهجا علمياً ، ويؤكد لنا اين مسكويه وهو أحد علماء الاخلاق فى القرن الرابع أنه جرب تلك الطريقة بنجاح

نحن اذاً أمام نظام متدرج فى امتيازات هذه الطبقة . فلا نبياء فى الطليعة ويلهم الاولياء أو بسبارة أخرى الصوفية ثم الكهان . وتنقسم كل جماعة من هؤلاء الى عدة مراتب فهناك مثلاً أرباء ليسوا بالرسل امتيازاتهم عبارة عن ادراك عالم الغيب ولكن بطريقة أقل كلاً من طريقة الرسل وقد ظهر من هؤلاء كثير فى بنى اسرائيل . أما الرسل الذين يتصلون بالعالم الروحى على أكل نحو والذين يجب عليهم أن يعلنوا رسالتهم للناس ويشرحوا ارادة الله فهم حقيقة مؤسسو الاديان

ولكن كيف نفرق بينهم وبين الانبياء ، بل الاولياء ، بل الفلاسفة الذين استطاعوا أن يعرفوا شيئاً مما يفوت العامة معرفته ؟ هنا يدخل علم الكلام فى مذهب اين خلدون . فالرسول ينتار بالمعجزة . والواقع أنه لا بد لرسالة رسول من برهان قاطع ليقرأها الناس كافة ، والمعجزة هى ذلك البرهان . ومادام أنه برهان عام فيجب أن يكون فى متناول جميع الناس بلا تمييز . وأى شيء أقرب الى تناول جميع الناس من أمر خارق يحدث مناقضاً تمام المناقضة لقوانين الطبيعة التى يشهدها جميع الناس بلا انقطاع ؟ وهذا هو بالذات تعريف المعجزة . أما كون المعجزة تحدث بقدرة الرسول ذاته أو بقدرة الله تأييداً لصدق رسوله فذلك أمر جدلى محض يسهب فيه اين خلدون اسهاباً كبيراً لايهتنا هنا

ولكن ألا يمكن أن نعتبر مسألة الاتصال بالمالم الآخر والتنبيؤ بالنبي وهى

مسألة يشترك فيها الرسل والاولياء معجزة : لاسيما اذا ما قرر صدق هذا التنبؤ؟ هنا يحتاج ابن خلدون الى الكلام أيضاً فمعجزة الرسول تتميز بأن الرسول يعلن عن المعجزة التي ستحدث ويطلب كل منكر لصدقه أن يأتي بمثله وهذا مايسميه المتكلمون « بالتحدى » ويحاول ابن خلدون أن يبدو راسخ الايمان في هذا البحث كله ويريد أن يثبت تفوق معجزة محمد (صلم) أى القرآن على معجزات باقى الرسل^(١). ويشدد النكير على الشوذة على اختلاف أنواعها مثل التنجيم واستطلاع المستقبل بواسطة الاحصاء أو ضرب الرمل وبالجملة فان كل تنبؤ لا يستمد من قوة الروح المعنوية لاقية له في نظره لا من الوجهة العلمية ولا من الوجهة الدينية واذاً قد عدنا الى حيث بدأنا . لا يمكن أن يكون للدين قاعدة أخرى سوى اتصال بعض رجال ممتازين ان كثيراً وان قليلا بالعالم الروحي . واذا أردنا أن نمحص أصول هذه النظرية ألفيناها شديدة التعقيد . وهى بهذا التعقيد ذاته يمكن أن تقسم لما فكرة عن مهارة ابن خلدون اذ قد يكون هو الوحيد بين فلاسفة المسلمين الذى استطاع أن يؤلف من كل هذه المواد المتفرقة منهجاً صنيغ بالصيغة الفلسفية . وفى هذا المذهب نجد نظرية أفلاطون في « المثل » اذ للاتصال بالعالم الروحي وقراءة الماضى والمستقبل يجب أن يكون لكل شىء وجود خالد ليس علم الحس الا صورة ناقصة له ونجد أيضاً نظرية الاشراق لمدرسة الاسكندرية التى استخلصت فلسفتها من مذاهب مختلفة اذ يمكن للروح بالتأمل والرجوع الى النفس أن تشاهد النور العام عن قرب ، ويمتثل فيه التصوف الاسلامى الذى متى حررته من لونه السياسى لم نجد الا فكرة الاشراق الاسكندرية وفق بينها وبين الاسلام وكذلك التوحيد الاسلامى بدقه وجدله العميق حول ايسر الالفاظ والآراء ، وأخيرا نجد فيه الخرافات الساذجة التى وردت في آداب الجاهلية : صيغت كل هذه

المواد في قالب فلسفي بطريقة بارعة جدا . على أن لابن خلدون طرافة أخرى في هذا الفصل تستدعي النظر أكثر من سواها وهي أنه استطاع مع عقليته الإسلامية أن يجعل من النبوة ظاهرة بشرية فهي ليست ظاهرة خارقة اذ هي مستمدة من الروح البشري ذاته. وليس معنى هذا أن ابن خلدون يكاد يعتبر الدين ظاهرة اجتماعية فهو بالمكس يرى أنه مستقل عن المجتمع بشكل ما . ولكن أليس شرح الدين بدرس الروح البشري خطوة نحو الفكرة الحديثة التي ترى الاديان ظاهرة اجتماعية ؟ ولو أن ابن خلدون شرح هذه النظرية بطريقة أبعد عن التحيز وأغضى لحظة عن إيمانه الخاص كما يفضل المحدثون ، ولو أن السداجة لم تضطره الى بعض المبالغات فأى فرق يكون بينه وبين كثير من العلاسفة المحدثين الذين اجتهدوا في أن يشرحوا أصول الافكار الدينية ؟

والآن فما تأثير الدين في المجتمع وضروب الحضارة المختلفة ؟ لم يبين ابن خلدون في هذا الفصل آراءه في ذلك الموضوع وهذا ما سنراه في سياق تحليل الاقسام الأخرى

الفصل الخامس

الظواهر الاجتماعية للحياة البدوية

- (١) الاطوار الثلاثة للحركة الاجتماعية (٢) خواص القبيلة
(٣) المصيبة أول شرط للملك . تطورها (٤) الفضيلة شرط ثان للملك
(٥) قيمة مبدأ ابن خلدون في التاريخ (٦) ابن خلدون والعرب

— ١ —

يشرح ابن خلدون الظواهر الاجتماعية بدءاً من شرح القسم الأول من الظواهر التي تؤثر في المجتمع ولا تتوقف عليه . وفي هذا القسم من مؤلفه يجب أن نبين عن مذهبه الفلسفي الاجتماعي الحقيقي الذي هو من ابتكاره الخاص ، إذ ليس ابن خلدون أول من لاحظ تأثير الاقليم والبيئة الجغرافية وأهميتهما في فهم التاريخ ، ولم يزد على أن رتب هذه المسائل ، ورتبها بطريقة غامضة جداً . وسيفحص الآن المجتمع في ذاته ، ويبحث منه لتدليله موضوعاً حقيقياً محدوداً ، وسيبين أن له في ذاته ، بعيداً عن المؤثرات الطبيعية ، الأسباب الجوهرية لتقدمه واضمحلاله كل مجتمع سياسي . ما يكن شكله يحكمه قانون هو القانون الاساسي لمذهب ابن خلدون الاجتماعي وهو ما يمكن تسميته «قانون الاطوار الثلاثة» ، وليس المقصود هنا أطواراً ثلاثة للفعل هي طور الدين وما بعد الطبيعة والوضع ، وإنما المقصود هي الاطوار التي يمر بها كل مجتمع بطريقة متوالية . ففي الأول يعيش المجتمع

هيئة البدو سواء كان ذلك في الصحارى كالرب والبربر أو في السهول كاللتار ويكون منتظماً الى قبائل ، ولا يعرف قوانين ، ولا تحكمه سوى حاجاته وعلواته . وفي الثاني يصل الى تأسيس دولة بطريق الفتح ، ويقهر مجتمعات أخرى ، ويمرر القوانين ويسن لنفسه نظاماً . وفي الثالث اذ يتحول الى حالة الحضرة يتخذ عادات الشعب المطلوب وينقسم في الترف والملاهي ، وينكب على درس العلوم والفنون حتى يدركه الاضمحلال ويناله القهر

واذا فابن خلدون يرى أن الحركة التاريخية لا تنقطع أبداً والانسانية لا تهف . ولكن يوجد حد يقف عنده كل مجتمع ومنه يجب أن يستأنف السير مجتمع جديد . أما أن التقدم الذي أحرزه ذلك المجتمع الجديد يفوق أو لا يفوق تقدم المجتمع الذي سبقه أو يعايرة أخرى هل الانسانية في رقي مستمر فهذه مسألة لم يدرسها ابن خلدون . ولعلها تكون قد بنت له شاسعة جدا أو لعله لم يقدر ان من الممكن التكلم فيها . تتوالى هذه الاطوار الثلاثة وعين الاخير منها خاتمة الطور الذي يتحتم أن يمر به مجتمع ما . فالمجتمع بصفة عامة يمكن تشبيهه اذاً بنهر لا يجف مجراه ابداً ويصب في البحر ماء متجدداً بلا انقطاع ، فهو ينبع في الصحراء أو في وسط السهول ولكنه حينما يتقدم في مجراه يصادف عقبات يجب عليه تذليلها ، وهذا هو دور النضال والصراع ، فاذا خرج منه ظافراً استأنف سيره هادئاً قوياً . وهنا يتمنح عن أعمال الحضارة المختلفة ولكنه يبلغ نهايته في الوقت ذاته اذ يضمف سيره ثم يقف حالاً ، وهكذا يتبلغ البحر مياه النهر ولكن تعقبها دائماً أبداً مياه جديدة ولم يسبق ابن خلدون احد الى تلك الفكرة العامة عن السير الابدي للمجتمع ولم يتصور أحد حتى عهدنا أو يقرر شيئاً يشبه ذلك القانون الذي نسميه « قانون الاطوار الثلاثة » . ولأن وجدت بعض صعوبات في سبيل تطبيق هذا القانون على كل المجتمعات البشرية واستخدامه لفهم التاريخ فلا ريب أنه يساعد جداً

على شرح الحركة التاريخية لشعوب المشرق ولا سيما العرب والبربر . وهناك ما يعتمد ابن خلدون على مباحث ما بعد الطبيعة أو على الكلام ليقرر ما قرر قان ذلكاه الخارق هو الذى استطاع الاستفادة من القسم الذى يجيد معرفته من التاريخ وسرى أنه يخضع القرآن لنظريته

— ٢ —

فى القسم الثانى من المقدمة يتكلم ابن خلدون عن نظريته فى تقدم كل مجتمع ، ويشرح التفصيل الخواص والميول التى تصحب الحالة الاولى للمجتمع البشرى وحياة البدو . تلك على الاقل هى الفكرة العامة لذلك القسم من مؤلفه لان المقدمة كما لاحظنا ليست نموذجاً للبحث الواضح المنظم ، والقسم الثانى على الاخص يتقصه الترتيب نقصا تاما . أو يعود المؤلف فيما يلى من الاقسام الى مناقشة كل ما كتب فى هذا القسم عن نظريته العامة التى كررها غير مرة وكذلك الى ذكر التطبيقات التى قدمها عنها فى مناسبات مختلفة

ويؤكد ابن خلدون بعد أن يقرر وجود نوعين مختلفين فى الحياة هما حياة البدو وحياة الحضار أنهما يتفقان مع الطبيعة ^(١) ولا شك أن حياة البدو سابقة لحياة الحضار . ومن سمات حياة البدو تنقل الجماعة المستمر وهو تنقل يسير طبقا لحاجات الانسان الاقتصادية . يقول ابن خلدون أن البدو فى الواقع يعيشون من قطعانهم فىأخذون منها أقواتهم وملابسهم وأرزاقهم وإذا فهم يعيشون عن الاماكن التى تستطيع هذه القطعان أن تجد فيها المرعى الضرورى لحياتها ، ويضطر العرب والبربر الذين يكسبون عيشهم من تربية الابل خاصة الى سكنى الصحراء اذ هى المكان الملائم لحياة الابل التى تلزمها الحرارة والرمال والادغال المتشابكة والماء والملح بينما تلزم الشعوب التى تنى بتربية الغنم والبقر البقاء فى المروج والمراعى الخصبة

فلحياة البدو وجهان اذا حياة الصحراء ، وحياة المروج

ولما كان البدو بالضرورة قراء لانهم لا يظلمون الارض ولا يحترقون
المهن المربحة فان حاجاتهم محدودة جدا ، وكل ما يفكرون فيه هو أن يحصلوا على
القوت وأن يحموا أنفسهم من أذى الرياح والعواصف وكذلك من هجوم الاعداء
وهم لا يعرفون فنونا ولا علوما ، وليست لهم قوانين ، بل تحكمهم العادة والحب المتبادل
واحترامهم لرؤسائهم . واذ كانوا قد حرموا كل رخاء ورغد فان كل واحد منهم
مرغم على أن يدبر ما يلزمه . وتسبغ حياة التقشف هذه على البدو أخلاقا فاضلة ،
ويعدم ذلك النضال المستمر في سبيل تحصيل القوت والدفاع عن النفس بصفات
العزم والغيرة على استقلالهم

تلك هي الخواص التي تميزهم من سكان المدن والحقول الخصبة حيث تنحل
الاخلاق وتكثر اللطال في ظل الامن والسعة . ويذكر ابن خلدون الفروق بين
الحوانات المتوحشة والحوانات المستأنسة ليثبت أن توحش اهل البادية واستقلالهم
المفرط ، وخنوع سكان المدن لظاهر تان طبيعيتان

— ٣ —

ولكن كيف تصل القبيلة الى أن تتخذ الصورة الاجتماعية التي هي في
الحقيقة أقدم الصور والتي يعتبرها ابن خلدون منشأ الدولة ؟ لم يوضح لنا ابن خلدون
ذلك . كذلك لم يبين بالاسرة مطلقا . وهنا نشعر بنهنه الوضع فهو لا يسهب في
الشرح الاحيانا يمجده ماد قلبا حثته الفلسفية ، وهو لم يستطع أن يرى في أفريقية الشمالية
وفي الشرق عامة مجتمعا في بدء تكوينه ولم يصدق شيئا من الخرافات التي رواها
المؤرخون عن أصل الخليفة فيتخذ منها أساسا لعلمته الاجتماعية وان لم يغفلها في
مؤلفه التاريخي

ومهما كان من بساطة نظام القبيلة فهي جماعة تشر بالرغبة الطبيعية التي
بشر بها كل مجتمع في انشاء حكومة له . وفي هذه الحكومة التي تنشأها القبيلة

لنفسها يجب أن تبحث عن خلاصتها الجوهرية فهي التي تؤيدها وتنفذ عنها وتمنعها إلى الفتح وتحملها على أن تتخذ شكلاً جديداً ، تلك الخاصة هي « المصيبة »
 فإني إذاً تلك المصيبة التي يذكرونها ابن خلدون : « أن مرة كل أحد على نسيه وعصيته أم وما جعل الله في قلوب عباده من الشفقة والخبرة على ذوي أرحامهم وأقربائهم موجودة في الطبائع البشرية وبها يكون التعاضد والتناصر وتعظم رغبة العبد لهم » (١) . وقدم حياة القبائل العربية وقبائل البربر في أفريقيا الشمالية ولا سيما الآداب العربية في عصر الجاهلية وعصر الأمويين إلى ابن خلدون ميداناً شامعاً جداً يستقي منه الحجج لتأييد فكرته عن المصيبة . والحقيقة أن التاريخ لم يذكر قط شعباً يفوق الشعب العربي في الاستمساك بمصيبته وتقديم صلة الرحم على ما سولها من الصلات . وإذا استثنينا الأربعين عاماً الأولى من تاريخ الإسلام فإن تاريخ الأمة العربية قبل الإسلام وبسته ليس إلا سلسلة طويلة من الخصومات بين القبائل وهي خصومات منشؤها الحقيقي تلك المصيبة التي دفعت إلى حد التعصب . يقول المثل العربي « أنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً » فلا عجب إذا كان ابن خلدون يعلق على المصيبة أهمية عظيمة ويعتبرها العامل الجوهرى لقوة المجتمع السياسى

ولكن كان من أهم مبادئ الإسلام إلغاء تلك المصيبة المبنية على صلة الرحم . وتشدد بعض الآيات القرآنية التذكير على أولئك الذين يباهون بنسبهم أو يعتمدون عليه . وقد كان من غايات الإسلام أن تدمج جميع الشعوب العربية بأدىء بدءه ومن ثم تدمج كل الشعوب الأخرى في شعب واحد يكون شعاره الإيمان بالله وبنييه . وهذا هو السبب في أن ابن خلدون يبذل جهده ليثبت أنه إذا كان يطلق أهمية كبيرة على روابط الدم فإنه لا يعتمد بذلك حدود الدين . ولتلك الآية التي يريد أن يؤيد بها أهمية المصيبة بواسطة القرآن ذاته خاصة بآية قوله :

« واعتبر ذلك فيما حكاه القرآن عن أخوة يوسف عليه السلام حين قالوا لايه :
 قن أكله الذئب ونحن عصبة انا اذا نطاسرون — والمعنى أن لا يتوم المدوان
 على أحدمع وجود العصبة له »^(١) ونحن لا نمالك أنفسنا من الابتسام لما اقترن من
 الدهاء بتفسير ابن خلدون هذا ، أولاً لانه يلجأ الى نوع من التسلاصب بالكلمات
 ليفسر تلك الآية بالمعنى الذى يقصده لان كلمة عصبة المشتقة من نفس المصدر
 الذى اشتقت منه العصبية أى التضامن لا تدل على نفس المعنى وانما تدل على
 الجماعة أو الشردمة ليس غير ، والقرآن لا يريد شيئاً آخر سوى أن الذئب لا يمكن
 أن يأكل يوسف ما دما نحميه ونحن جماعة ، وثانياً لان القرآن يريد هنا أن يقص
 الحيلة التى دبرها أخوة يوسف لحل أيهم على أن يسمح ليوسف بالذهاب معهم
 ونحن نعرف أنهم كانوا يضررون قتله ، ومع ذلك قن ابن خلدون قد خدع بذلك
 الدهاء المتدينين من أبناء عصره اذ لا نعلم أنه اتهم بالابتداع قط

و يدعم العصبية أمران : الاحترام الذى يشعر به البدو دائماً نحو العادة ،
 وحاجتهم المستمرة الى الهجوم والقتال . واذا قفى وسعنا أن ندرسها من وجهتين :
 الاولى الوجهة الداخلية التى تصور أعضاء القبيلة ملتفين حول أرفع رجل من أقوى
 أسرة ، مطيعين له فى كل أمر ، والوجهة الثانية التى تصور القبيلة بأسرها حاملة سلاحها
 لتدافع عن أطفالها ونسائها ومناعبها وبالاخص عن كرامتها . هذان المظهران للعصبية
 يتفقان ، ويجب أن يتضافرا بشدة ، لانه اذا اضمحلت العصبية داخل القبيلة ألفت
 نفسها فريسة للحروب الداخلية واذا تضاهلت فى الخارج قن القبيلة تعرض للمهاجمة
 أعدائها الكثيرين المتأهبين دائماً لمهاجمتها .

يد أن العصبية قابلة للتطور سواء فى الداخل أو فى الخارج . وقد أمد ذلك
 التطور ابن خلدون بمدة فصول أفض فيها فى درس الحياة الاجتماعية للقبيلة :
 لا يتصف كل أعضاء القبيلة بصفات واحدة وعلى هذا فلا يتمتعون باعتبار واحد

فإن حياة الصحراء الشاقة كثيراً ما تهبط للأفراد فرصة لتتفوق سواء بالشجاعة في الحروب أو بالجود في أيام القحط، أو بالفصاحة في التفتي بمجد القبيلة، أو بآثاره البسالة في أنفس المدافعين عنها، أو بالدفاع عن مصالحها حين عقد الصلح. تلك هي الصفات التي يطلب أن يفاخر بنبلها رجل البادية أو العربي على الأخص. ويطلب أيضاً أن تجمع أسرة واحدة بين هذه الصفات ومن ثم نورثها لمدة أجيال من أبنائها وأحفادها. وأقدم الأسر تمتاً بتلك الصفات وأعرقها هي التي تتنوق على باقي أسر القبيلة وتبسط عليها سلطة واسعة. على أن تلك السلطة لا يمكن أن تكون مطلقة أو استبدادية وذلك لطبيعتها نفسها فإن الأسرة الحاكمة تحتفظ بتفوقها ما احتفظت بمركزها الممتاز وعرفت كيف تهزم كل خصومها. ولكنها قد تنهون في تقاليدها من جهة، وقد تحسدها وتنافسها بعض الأسر من جهة أخرى، وقد يوجد من بين هاته الأسر من تستطيع التفوق عليها. وعلى هذا فيوجد سببان لفقد العصبية في الداخل. ثم تنتقل السلطة إلى أقوى أسرة تلي تلك التي سقطت على أنها لا تترك القبيلة ما احتفظت بقوتها

يصل ابن خلدون بذلك إلى تقرير قانونين الأول أن كل قبيلة شريفة لا بد أن تقعد حبسها ومن ثم تقعد سلطتها بعد أربعة أجيال^(١) والسبب في ذلك « أن يأتي مجد العائلة عالم بما عاناه في بناءه ومحافظ على الخلال التي هي أسباب كونه وبقائه وابنه من بعده مباشر لآبائه قد سمع منه ذلك وأخضعته... ثم إذا جاء الثالث كان حظه الاقتفاء والتقليد خاصة قصر عن الثاني تقصير المقلد عن المجتهد ثم إذا جاء الرابع قصر عن طريقتهم جملة وأضاع الخلال الحافظة لبناء مجدهم واحتقرها وتوهم أن ذلك البنيان لم يكن بمسانة ولا تكليف ولما هو أمر وجب لهم منذ أول النشأة بمجرد اتساجهم وليس بعصاية ولا خلال... فيربأ بنفسه عن أهل عصبيته ويحتقرهم... فينقصون عليه ويحتقرونه ويدخلون منه سواء من أهل ذلك المنبت

ومن فروعه في غير ذلك المقب^(١)

ويسلم ابن خلدون بأن تلك القاعدة استثناءات اذ توجد أسر سقطت قبل المقب الرابع وأسرها حفظت على مركزها حتى المقب الخامس أو السادس . بيد أن هناك أسباباً أخرى تؤخر أو تقدم ذلك السقوط المحتوم . والشعر والسنة هما بالخاص اللذان حلا ابن خلدون على أن يقرر أربعة أجيال مقياساً علمياً لبقاء الحسب . ولا ريب أن يستثنى أسرة النبي (صلعم) لأنها لم تحتفظ بحسبها مدى أربعة أجيال قط ، بل حافظت عليه منذ بدء الخليقة وستحافظ عليه الى الابد : تلك منحة الحياة فهل كان ابن خلدون مخلصاً في اشارته الى ذلك أم هل أراد أن يتجنب اعتراضات المتكلمين المحرجة لا غير ؟

والقانون الثاني هو أن المملك (السالطة) لا يفارق القبيلة ما احتفظت بقوتها وعصبيتها بل ينتقل من فرع الى آخر ومن أسرة أخرى ولكنه يبقى دائماً في نفس القبيلة . ولئن استطاع ابن خلدون أن يطبق ذلك القانون على قبيلة مضر التي حافظت على الملك بعد الاسلام زمناً طويلاً وكذلك على القبائل العربية والقبائل البربرية في شمال افريقية فانه لا يستطيع أن يطبقه على أسرة النبي اذ نعرف أن منذ وفاة محمد (صلعم) أقصيت أسرته عن الملك ولم تقبض على زمام الحكم الا بواسطة الفرس والامم الاجنبية الاخرى . فقد حكم العباسيون — الذين هم أبناء عمومة النبي وليسوا من أعقابه — في المشرق ، ووزارة الفرس . وحكم الفاطميون — الذين يدعون أنهم من سلالة النبي — في افريقية الشمالية ومصر ، ووزارة البربر . ولا شك أن العصبية قد أيدت هاتين الاسرتين . بيد أنها لم تكن عصبية منشؤها صلة الرحم بل كانت عصبينهما مؤسسة على الداطفة الوطنية وحب الاستقلال ، بل على شهوة الانتقام اذ نعرف أن العباسيين لم يؤيدم الفرس الا أملاً في استعادة استقلالهم القوي

الذى سلبهم العرب اياه منذ الفتح . وترجع العصبية الى العاطفة الدينية أيضا فان البربر ناصروا الفاطميين في أفريقية مهابة للنبي من جهة وطمعا في السلطة من جهة أخرى

ولم يقتصر ابن خلدون في تطبيق هذين القانونين على القبائل البدوية بل طبقهما أيضا على الامم المتمدينة الكبرى فهو يرى أن الشعوب المختلفة التى تنتمى الى جنس واحد تشبه الاسر المختلفة لقبيلة الواحدة شها كبيرا فاذا فقد أحد الشعوب عصبية مثلا فقد بذلك الملك حل مكانه شعب آخر يرتبط معه برابطة الدم . فقد حل محل اليونان اخواتهم الرومان^(١) اذ يقول مؤرخو العرب أن اليونان والرومان من سلالة أخوين هما يوتان ورومان ابنا ياقث — وحل الساسانية محل الكينية وكلاهما ينتمى الى الامة الفارسية ، الى غير ذلك . ولكن تنعدم آثار هذين القانونين اذا وقع فتح كبير يضعضع قوة الامة نهائيا ويجردها من كل أهلية للحكم . وهذا ما حدث للامة الفارسية عقب الفتح العربى . وابن خلدون لا يسلق بالطبع أهمية كبيرة على تأثير الفرس السياسى فى خلفاء العرب ، ولم يعرف أن أولئك المنطويين استمادوا سلطتهم وكامل استقلالهم الوطنى وقت أن كان يكتب مقدمته . ولكن يوجد شرط ضرورى لكى تودى العصبية الى نيل الملك سواء فى داخل القبيلة أو خارجها : ذلك الشرط هو نقاء النسل . وهو نقاء يفوز به بدو الصحراء أكثر مما يفوز سوام وذلك لعزلتهم ومباغتهم فى التمسك بأصولهم . ولكن القبائل التى تسكن المدن أو تغرب بها تفرى بالتحالف مع قبائل أخرى وهذا هو السبب فى أن نقاء النسل ينحط عندها . ومع ذلك فيوجد سبب لافساد هذا النقاء عند سكان البادية وهو « الموالاة » فان البدو ولا سيما العرب يدفعهم الجود الطبعى الى بذل حياتهم لمن يلتمسها فيكرمونه ويدخلونه الى مساكنهم ويحمونه عند الحاجة بل يقبلون أن يستلوا من أعماله وهذا هو أقدم

أنواع الموالاة المروقة عند العرب ويسمونه « الجوار » . ثم حصل « المعتقون » فيما بعد على حق بمثل هذا . وجاء الفتح الاسلامى بنوع ثالث من الموالاة اتخذ صفة القاتون الى حد ما وذلك أن الشعوب المطلوبة أرادت أن تعامل معاملة العرب أنفسهم ولما لم يكن ذلك بالأمر الهين عقد كل فرد مع الغالب شبه محالفة تقضى بتبادل المونة بين السيد « والمولى » ، وتسمى المولى باسم سيده ، واحتمل السيد مسئولية أعمال مولاه ، واذا توفى أحدهما بلا وارث من أقربائه الآخر . وكانت كل هذه الحمايات سببا فى تمويض النسل للاختلاط حتى اعتبر المولى بمرور الزمن عضوا أصيلا فى القبيلة . وقد كان الموالى بالطبيعة مصلحة فى الانتماء الى القبيلة ذاتها حتى آل الامر فى القرن الثالث من الهجرة الى أن أصبح من المستحيل أو المتعذر أن يفرق بين الموالى وحماهم ، والتبس على رواية النسب أصل طائفة من القواد والعلماء والعطاء إما التباس . وكان الموالى يشرون تماما بذكر العصبية فى قبيلتهم بالرغم من عدم ارتباطهم معها بروابط الدم . ونذكر أن الخليفة عمر أصف كثيرا لموت مولى من موالى قريش كان معروفا بالامانة ومثانة انطلق حتى قل عنه « لو كان أبو سالم مولى أبى حذيفة حيا لمهدت اليه بالخلافة من يمدى » ونحن نعرف أن الخلافة — خصوصا فى رأى عمر — يجب أن تكون فى قريش وقد كان أبو سالم مولى قبيلة قرشية يعتبر قرشيا كذلك . ومن الغريب أن ابن خلدون مع تسليمه بتأثير الموالاة فى حفظ النسل وفى صحة النسب لا يريد أن يسلم بالاعتراضات التى وجهت الى نسب الفاطميين والادارة أو يلاحظ على الأقل أن هذه الاعتراضات تثير صاعبا يجب تذليلها ^(١)

والعصبية بطبيعتها تدفع القبيلة الى مهاجمة أعدائها والاستيلاء على متاعهم وسبي اولادهم ونساءهم ولكنها مادامت تلزم الحياة البدوية لا تفكر فى الاستيلاء

على الاراضى لان كل مايهما هو الاموال المنقولة التى تلام نوع حياتها . بيد أنها لا تلبث أن تشعر بقوتها وأنس في نفسها القدرة على مهاجمة البلاد الخصبية الفنية سواء اقتلب عليها أو الاعتنام من خيراتها

على أن مصيرها يتوقف على مركز الدولة التى تهاجمها فان كانت قوية تستطيع دفع اعتدائها فاما أن يحملها الفشل على أن تنبذ مشروعها، واما أن تعزم خدمة ملك هذه البلاد فتنتظم في سلك جيشه ، واما أن تقنع بما يقطعها السلطان من الاراضى فتحاول أن تعيش في الحقل حياة الحضر . ويثبت ابن خلدون كل ذلك بالعلاقى التى كانت بين العرب وبربر الصحراء وبين ممالك افريقية الشمالية من جهة ، وبين قبائل بلاد العرب ودول المشرق من جهة أخرى . ويلاحظ بالاختصاص أن العلاقات بين الترك البدو وخلفاء العباسيين انتهت الى تلك النتيجة ، وانتظم الترك في جيش الخلفاء حتى اصبحوا بمرور الزمن يؤلفون سواده . ولو عرف تاريخ غزوات البربر للدولة الرومانية لنین فيها أيضاً صواب ملاحظته

وأما اذا لم تكن الدولة قادرة على دفع الاعتداء فاتها تخضع وتسلم زمام الحكم لفزاة وتبدأ القبيلة من تلك اللحظة بتغيير حالتها واتخاذ وجهة جديدة أخرى يشرحها ابن خلدون في القسم التالى

على هذا النحو تتطور العصبية وتنتهى الى احدى الحالات التى ذكرناها فاما أن تصبح القبيلة حضرية وتكن في الحقل واما أن تصبح جيشاً لمدوها واما أن نحل مكان هذا العدو . بيد أنه توجد حالة رابعة تؤدى العصبية القبيلة اليها ولكن ابن خلدون لا يشرحها بوضوح : ذلك أن القبيلة حينما يحملها تيار الفتح قد تصل الى اراض خصبة لا مدافع عنها فستولى عليها وتعيش هناك عيشة الفلاحة وفي تلك الحالة يتخذ تطورها وجهة خاصة ، فهي لا تلبث أن تثرى وتجمع الاموال ، وتشعر بالحاجة الى حياة أكثر بسطة وأوفر بنخا ، ومن ثم تؤسس المدن وتشرق الحضارة ويصبح تطور الدولة في مثل تلك القبيلة شبيها بالتطور الذى

يحدث في الأحوال الأخرى والذي يشرحه ابن خلدون بوضوح تام
على أن العصبية قد تضمحل قبل أن تتخذ القبيلة نظاماً آخر ويذكر ابن
خلدون ثلاثة أسباب لذلك الاضمحلال :

(١) من خواص القبيلة أنها تأتي أن تدفع الضريبة وهي قد تصرف بسلطة
دولة مجاورة لها بل قد تكون جزءاً منها ولكن بشرط ألا تخضع لمذلة دفع
الضريبة . ويقرر ابن خلدون وجود هذه الظاهرة عند عرب أفريقيا الشمالية
وبلاد العرب . وفي وسعنا أن نقرر وجودها حيثما تتمتع قبائل البدو العربية
بقسط كبير من البأس والقوة فالضريبة في نظرم اهانة لا يقبلونها . وإذا كانت
ملاحظة ابن خلدون صادقة في ذاتها فانه يخطئ في تقرير اياه البدو واعتباره ميزة
ودليلاً على القوة ومدة للفخر ، وفي حقه على تأييده وتشجيعه فان هذا الأباه في الحقيقة
خاصة لاشد الشعوب البدوية معارضة للحضارة . وقد تأثر ابن خلدون في ذلك
باليئة التي عاش فيها وهي أقرب الى حياة البدو منها الى حياة الحضرة . ومن
الغريب أن تغلب لديه في تلك الحالة الذهنية البدوية على الذهنية الاسلامية فان
المسلمين لم يعتبروا قط لافي كتبهم الفقهية ولا في حياتهم العملية أن الضريبة
فرض مهم بل كانوا يرون فيها دائماً وخصوصاً في القرون الثلاثة الاولى ما رآه
الفرنسيون بعد الثورة أي أنها اشترك في المشروعات العامة . والقولة لا تعيش
بغير الضرائب ولا يستطيع الجيش دفاعاً عنها ، ولا تقام الفرائض بدونها ، هذا ومن
الضروري أن يقوم كل مسلم بقسطه من النفقات العامة كما يتمتع بقسطه من
الرعاية الوطنية والامن في الداخل والخارج . وليس في كلمة (الزكاة) التي تعبر عن
تلك الضريبة في القرآن والسنة وكتب الفقه — (كما تستعمل كلمة contribution
في الفرنسية مكان كلمة impôt) — ما يبين أو يحدد بل ربما كان اختيارها لتحل
محل كلمة مهينة هي (الاتاوة) التي كانت تستعمل في الأمارات العربية الخاضعة
للرومان والفرس في الشام والعراق . ومعنى الاولى هو « التطهير » وبذلك تصبح

« الضريبة » تعبيراً للصدقة التي تطهر المتصدق ومعنى الثانية « الجزية » . وقد فهم فيلسوف سابق على ابن خلدون بثلاثة قرون هو أبو العلاء معنى اشتراك الافراد في النفقات العامة فهما تاما فقال أن الملوك واعوانهم ليسوا في الحقيقة الا عمالا يستخدمهم دافعوا الضرائب ^(١)

وقد كان ابن خلدون بعيداً عن العهد الذي أزهز فيه الاسلام أزهاراً حقيقياً حراً في عهد خلفاء العرب ولم يستند في استخراج استنتاجاته الا الى الحوادث التي كان باستطاعته أن يراقبها . وقد حكم على الماضي طبقاً لقاعدته بالنظر الى الحاضر ، وعاش في عصر استبداد وطفان فلاعجب أن يرى في الضريبة أمراً مهيناً . وهو يقول انه متى رضيت القبيلة بدفع الضريبة أخنت عصبيتها في الضعف وقد أعضاؤها عاطفة استقلالهم وهتكت القبيلة الشورى بقوتها شيئاً فشيئاً وانتهت الى الاضمحلال والاندماج في الدولة التي تغلبها على أمرها . فهل صحيح أن ذلك من الاسباب التي أدت الى أن هتكت عدة قبائل عربية في المشرق والاندلس عصبيتها كما يقول ابن خلدون ؟ ذلك موضوع جليل شديد قد رأينا قبائل عربية في المشرق تحتفظ بكامل قوتها واستقلالها حتى القرن الرابع ، واذا كانت هذه القبائل قد ذهب سلطانها فذلك لاسباب أخرى غير الضريبة نذكر منها بالخاصة نفوذ بعض الامم الاجنبية التي اسطفاها خلفاء بغداد والتي قبضت على زمام السلطة في انحاء الدولة كلها

(٢) قد تؤدي احدى الوسائل التي ذكرناها بالقبيلة الى سكنى المدينة أو الحقل ومن ثم الى الخضوع لحكومة منظمة أجنبية . فاذا استمر ذلك الخضوع دون أن تستطيع القبيلة مقاومته والتخلص منه فان الاستعباد يهدم عصبيتها ويهتدها أهلية الفساق ، ومن باب أولى يفتدها القدرة على الهجوم أو تأسيس الدولة . ويضرب لنا ابن خلدون في ذلك مثلاً مفيداً جداً يوضح لنا في الوقت ذاته حذقه في شرح

القرآن ، ومحاولة تأويل النصوص طبقاً لمقاصده ورغبته في التعميم بسرعة فاقحة : يقول ابن خلدون أن بنى اسرائيل لم يستطيعوا اجابة دعوة موسى الى الذهاب لفتح الارض المقدسة ويذكر الآية المتعلقة بذلك « قلوا يا موسى أن فيها قوماً جبارين وأنا لن نستخلصها حتى يخرجوا منها فان يخرجوا منها فانا داخلون ويقول ابن خلدون كان ذلك لأن بنى اسرائيل شعروا أنهم قد دوا عصبيتهم وأنهم كانوا عاجزين بدونها عن محاولة الفتح فعاقبهم الله بالتيه في قفار سيناء أربعين سنة . ثم يقول « ويظهر أن حكمة ذلك التيه مقصودة وهي فناء الجيل الذين خرجوا من قبضة الفل والقهر والقوة وتخلقوا به وأفسدوا من عصبيتهم حتى نشأ في ذلك التيه جيل آخر عزيز لا يعرف الاحكام والقهر ولا يسام بالمذلة فتشأت لهم بذلك عصبية أخرى اقتسروا بها على المطالبة والتطلب . ويظهر لك من ذلك أن الاربعين سنة أقل ما يأتي فيها فناء جيل ونشأة جيل آخر » (١) فاما أن الله قد عاقب الاسرائيليين بالتيه ليجدد منهم جيلاً آخر فهذا ما لم يذكر عنه القرآن شيئاً بل اما تميل الى الاعتقاد بأن الجيل لم يتجدد في الحقيقة . وكذلك لا يكفي أن الله قد أضل الاسرائيليين أربعين سنة في الصحراء لنقرر مثل هذا القانون . بيد أنه من المحقق أن العصبية تفتنى من قبيلة احتملت انتقال العبودية زمناً طويلاً

(٣) تفقد القبيلة التي تحمل في الارض الخصبة وتزرعها عصبيتها بمرور الزمن لما يضرها من الرخاء وأسباب الترف ، هذا فضلاً عن أن الزارع يميل دائماً الى البقاء في الارض التي يزرعها ويرضى بكل مذلة تفرض عليه بشرط أن يحتفظ بأرضه وأملاكه . وقد قد الانباط الذين ليسوا في الاصل الا قبيلة عربية يأسيهم وأناسيهم لانهم لم يرد قط أن يقسم الارض المفتوحة بين الجند لكي يحتفظ الجند دائماً

بمزاييم الحرية . ويقول ابن خلدون أن النبي (صلم) دعا الله أن يعبد قومه عن الحرب^(١) وليس ذلك لأن ابن خلدون يحترق فلاحه الارض أو يزعم أن النبي والخلفاء كانوا يحترقونها فهو يكتفى بأن يقرر أنها تضعف العصية والبأس الحربى الذى يقول أنه أساس الدولة المتين ، هنا فضلا عن أن الزارع مرغم على اداء الضريبة^(٢)

— ٤ —

الى هنا رأينا أن العصبية خاصة جوهرية للقبيلة البدوية وأنها فى الوقت ذاته قاعدة نظامها ومصدر تقدمها . بيد أنها لا تكفى وحدها لان تدفع القبيلة الى نهاية تطورها الطبيعى اذ لا بد من صفة أخرى هى شرط ثانوى ولكنه ضرورى لتصل القبيلة الى الملك . وبدون هذا الشرط تصبح العصبية كما يقول ابن خلدون « كشخص مقطوع الاعضاء »^(٣) تلك الصفة هى الفضيلة (الخلال) التى يرى ابن خلدون أنها ضرورية لمن يطمح الى نيل الملك . وليست الفضيلة ضرورية للرئيس وحده فابن خلدون يتكلم عن الخلال المختلفة للبدو لا كوقائع يقررها بل كشروط ضرورية لبقاء القبيلة وتقدمها ، ولكنه لا يفرق مثل مونتسكيو بين الفضيلة السياسية والفضيلة بصفة عامة . وليست الفضيلة التى يقول بأنها شرط من شروط الملك الا عبارة عن الصفات التى ذكرتها كتب الاخلاق . فيجب على من يطمح الى الملك أن يكون عادلا جوادا يجلب الطاء وأساطين الدين . ونلاحظ أن ابن خلدون يتمسك كثيرا بضرورة هذه الصفات ، وربما كانت هناك علاقة بين هذا التمسك وبين ما تبناه فى خلقه من السخط وعدم الرضى

ولم يستطع ابن خلدون أن يلاحظ أكثر من شكائين سياسيين هما نظام القبيلة ونظام الملكية المطلقة ولم يصل كما وصل مونتسكيو الى أن يميز الخلال المختلفة

التي تلزم الحكومات المختلفة . ولم يقنع بأن يقرر بواسطة التجربة ضرورة اتصاف الرئيس بالفضيلة بل يعتمد أيضاً في ذلك على براهين عقلية مستمدة من القرآن وأمن النظر الفلسفي فيقول ان الملك هو الخاتمة المميزة للمجتمعات البشرية ، وانها تنشأ مما يميز الرجل من الحيوان ، وان ما يميز الرجل هو روحه القدي تدفقه طبيعته نحو الخير . اذاً فالواجب أن يكون الملك مرآة مغلصة تعكس صفات الروح الفاضل الانسان

كذلك يقول ان الملك هو خليفة الله في أرضه وإن الله قد اختاره لينفذ أوامره ويؤيد دينه ويسير بالناس بعده الى حياة يستحقون معها سعادة الآخرة ، فيجب اذاً أن يتصف هذا الرجل بجميع الخلال اللازمة لتأدية تلك المهمة وقد يحملها هذا الرأي الاخير ، اذا فسرناه تفسيراً حرفياً ، على الاعتقاد بأن ابن خلدون كان يؤمن « بالحق الالهي » (droit divin) ومع ذلك فلا ابن خلدون ولا غيره من فلاسفة المسلمين آمن بالحق الالهي على نحو ما فهمه بوسويه مثلاً . فالقرآن ينص على أن جميع الناس خلفاء الله في أرضه ، وليس ثمة من أسرار أو أشخاص يصطفينهم الله . ويجب على المسلمين دائماً أن يتبعوا الاوامر المتزلة ، وهذه الاوامر تقضى عليهم باختيار ملكهم ، فاذا اختاروه وجبت عليهم طاعته ما ظل متبعاً طريق الخير . فاذا حاد عن تلك الطريق وجب على المسلمين عزله واختيار سواه . تلك هي النظرية الاسلامية التي لم يحاول ابن خلدون قط أن يدحضها أو يعدلها . فالانسان اذاً ليس خليفة الله الا لأنه يجب عليه أن يتخذ القوانين وأن يسير بالانسانية الى السعادة التي وعد الله بها

ينتج منطقياً من كل ما تقدم أن شعوب البادية التي حافظت على عصبيتها وجميع فضائلها البدوية هي أقدر الشعوب على الفتوحات ، والفتوحات الكبيرة

وهذه النتيجة هي التي أراد ابن خلدون أن يصل إليها ، ولا سيما اذا ذكرنا أن غايته الجوهرية هي فهم التاريخ الاسلامي . والواقع أنا بدون العصبية التي تدعها خلال الصحراء والدين من جهة ، ودون الضعف الذي ساد الحضارتين الرومية والفارسية من جهة أخرى لا نستطيع أن نفهم كيف فتح عرب مضر معظم العالم الروماني في نحو أربعين سنة فقط . وهذا هو نفس التعليل الذي يقدمه مونتسكيو حينما يحاول أن يشرح اخضاع العرب للدولة البيزنطية . فبينما كانت الحضارة تعصف ببأس البيزنطيين والفرس وتثير بينهم الخلافات السياسية والدينية اذا بالعرب قد شعروا ، وهم قراء وفي ذروة البأس ، بحاجة كبيرة الى نبذ حياة القفار الخشنة الضيقة ، ولم يك ينقصهم لتحقيق ذلك سوى مرشد يرشدهم تبعاً لمبدأ سام مقدس وغاية موحدة ، وقد أمدم الاسلام بذلك المرشد . وتوضح لنا خطبة الخطيفة عمر — التي حث فيها العرب على غزو فارس والعراق والتي رواها ابن خلدون — كيف استطاع الخلفاء أن يستثيروا الحمية الدينية ليدفعوا العرب الى فتح العالم : « ان الحجاز ليس لكم بدار الا على النجعة ولا يقوى أهله الا بذلك ، أين القراء المهاجرون عن موعد الله ، سيروا في الارض التي وعدكم الله في الكتاب أن يورثكموها قتل : ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون » (١)

واذ قد انتهى ابن خلدون من شرح تطور القبيلة حتى قيام الدولة فقد بقي عليه أن يشرح تطور هذه الدولة نفسها ، وهذا هو موضوع القسم الثالث من المقدمة ويشعر القارئ اذا ما انتهى من قراءة القسم الثاني بأن ابن خلدون لم يدرس سوى القبيلة العربية والقبيلة البربرية وذلك بالرغم من ادعائه أنه يدرس أصول الدول كلها ، ذلك لان معظم يادته لا تطبق حقيقة الا على الدولة العربية والدول البربرية في أفريقيا الشمالية فهناك يمكن أن تهرق بأوضح السبل تأثير تلك العصبية

المؤسسة على روابط النسب التي يبالغ ابن خلدون في تقدير أهميتها ويكثر من ذكرها . بيد أنه توجد أمم عديدة استطال سلطانها أكثر مما لبثته دولة العرب ، أمم عاشت واستطاعت أن تقاوم كل صنوف الاضطراب وكل غزوات الاعداء لا بفضل روابط الدم بل بفضل عاطفة أوسع نطاقاً وهي الدعامة الحقيقية للروح الوطنية . لم يلفت ما كان لتلك الامم من المقاومة المنيعه اهتمام ابن خلدون . وكل ما يقدمه هو توارث الاسرات الحاكمة لا الامة ذاتها التي تبقى رغم التقلبات الخارجية وبفضل هذه الروح الوطنية مجموعة مختلطة من التراكات المادية والادبية تتوارث منذ المصور الغابرة . فاذا كان قد تولى عرش مصر منذ الفتح الاسلامي الى عهد ابن خلدون ثمانى أسر مثلاً فان الامة المصرية بقيت دائماً كما هي بلا تغير حافظلة لاصلها الذي احتفظت به دائماً برغم تغير حكوماتها المتوالية . وفارس التي عصف بها فتح الاسكندر وسيادة خلفائه وكذلك فتح العرب وغزوات التتار لازالت فارساً لم تتغير ، وليس تغير الاسر أو الملوك بالنسبة لبعض الامم الا تغيراً سطحياً يشبه الزبد الذي يعلو ماء البحر كما يقول الشاعر العربي أبو العلاء وبعد فهل صحيح أنه يجب أن نبحث عن عصبية القبيلة البدوية في أصل كل دولة ؟ أليست هناك عوامل أخرى نشترك في تكوين أمة أو مملكة ؟ وهل قامت المدن اليونانية واللاتينية على النحو الذي ظلمت عليها الدول العربية والبربرية ؟ يجهلنا التاريخ سلباً . وهل حقيقة أن الاسباب الاجتماعية لتأسيس دولة ما هي واحدة في كل زمان وفي كل مكان وانما ستبقى كذلك ؟ تلك مسألة ربما أدى تقدم التاريخ والاجتماع الى حلها يوماً ما

ومن الغريب أن كرامر لا ينتقد مذهب ابن خلدون هذا بل يقره بصفة عامة ، ويحاول فوق ذلك أن يطبقه على المجتمعات الاوربية المختلفة . وقد تبين في الفقرة التي يطبقه فيها على تاريخ المانيا وفرنسا ^(١) تلك العقلية الالمانية

الى تحاول دائماً أن تستفيد من كل ما قد يشيد عزتها القومية . فيقول كرامر إن فرنسا التي استعبدها الرومان فقدت عزتها وعصبيتها . أما ألمانيا التي لم تغلب قط فقد حافظت عليها . وأن ذلك هو السبب في أن الحرية الحقيقية لا توجد لدى الفرنسيين وإنما إنما يتمتع بها الألمان . وليس علينا أن بين خطئ ذلك الرأي إن كانت ثمة ضرورة لبيان ذلك . على أنه يقدم لنا مثلاً على الطريقة التي فهم بها ابن خلدون كثير من ناقديه قد يهتهم طرافته الى حد أن اعتقدوا أنهم إنما يتقدمون فيه فيلسوفاً حديثاً

— ٦ —

يتدرج ابن خلدون من بحثه العميق عن القبيلة البدوية وما تستطيع عمله الى الحكم على الامة العربية تبعاً لمنهج . وقد انتهى الى أن أصدر حكمه على العرب . ولذا كان يعترف لهم ببعض المزايا فليس ذلك الا اعتباراً للدين لان الاسلام عربي في جوهره

وقد غط العرب حقهم وشدد الكبر عليهم غير فيلسوف قبل عهد ابن خلدون بزمن طويل ، ولكن ابن خلدون استطاع أن يصوغ ما ينكره عليهم صوغاً منظماً . وإذا أردنا أن نصل الى منشأ ذلك التصف بحق العرب وجب علينا أن نرجع الى القرون الاولى من الهجرة وأن نبحث عنه في تلك الامة الفارسية التي أخضعها العرب ، هذه الامة لم تسخر وسماً في الانتقام لنفسها من ذلك العدوان سواء اكان ذلك الانتقام بثبوت المبادئ السياسية والدينية أم بالدعوة الى احتقار الآداب ونسفيه السنة ، حتى لقد جرؤ في القرن الثاني فارسي مستعرب على أن يلقي أمام الخليفة هشام بن عبد الملك قصيدة من نظمته نادى فيها بتفوق الفرس على العرب ، ويروى أن الخليفة اشتد غيظه لذلك فأمر بالقاء الرجل في حوض كان بالقرب منه . ونحن نعرف أن القضية الفارسية انتصرت نهائياً بهوض بني العباس ، وصار العرب

شيئاً فشيئاً موضع الاحترار حتى من الخلفاء أنفسهم وأقصروا عن السلطة المدنية والحربية حتى أن الجيش في عهد الخليفة المأمون لم يكن به جندي عربي واحد . وتأسست في عهد تلك الأسرة (العباسيين) مدرسة جديدة تعرف « بالشوعية » كانت تسمو جها إلى احتقار أمة النبي وخلفائه وتتقوى بمجد الفرس في قصائد تنظم بالعربية بلغ من شدة لهجتها أن أمر الخليفة هارون الرشيد بسجن أحد ناظميها وهو الشاعر أبو نواس (المتوفى سنة ٨١٠ م) . وكتب أبو عبيدة الفارسي (٧٢٨ — ٨٢٥ م) الذي صرف حياته في درس النحو العربي حتى اعتبر من مؤسسيه كتاباً عدد فيه مثالب العرب قبل الاسلام وبسده

ثم جاءت الفلسفة اليونانية التي ترجمت في عهد العباسيين فاقصت بعض الاذهان عن ذلك الشعب العربي الذي كان يعيش قبل الاسلام في جهل مطبق فكان المأمون وهو ابن جارية فارسية ينصر الفرس جها . ولأن أراد أن تنتقل الخلافة من أسرته العباسية إلى العلويين أبناء فاطمة فإن ذلك لم يكن بتأثير عاطفة دينية بل كان بتأثير تلك القومية الفارسية التي كانت تؤثر العلويين على غيرهم . وليست الحرب الاهلية التي وقعت بين المأمون وأخيه الأمين الاصفحة من تاريخ الخصومة بين الفرس والعرب . وقد كانت محاولة المتصم لخي المأمون أن يستعين عقب وفاة أخيه بالترك على وضع حد للخصومة المستمرة بين الامتين من دولعي تحقير العرب وتجريدهم نهائياً من كل هبة وسعة . وعبثاً حاول الخلفاء الذين تولوا بعده وكذلك العرب أنفسهم أن يستعيدوا هيبتهم . صدر الحكم فاضطر العرب أن ينقبضوا عن العراق إلى الشام أولاً ، ومن ثم إلى بلاد العرب حيث عادوا إلى حياتهم البدوية السالفة . ومنذ القرن الرابع لجهزت غزوات الترك والحروب الصليبية ثم غزوات التتار على عظمة العرب حتى انهم في عصر ابن خلدون قلما كانوا يمثلون في شؤون الملحن السياسية . وكانوا حينئذ يمثلون في اسبانيا من

جور نصارى الاسبان . فليس غريبا لئلا ان يزدريهم ابن خلدون ولا سيما انه
عاش في ظل الاسر البربرية المجاهرة بمدائها للعرب الذين خربوا افريقية الشمالية
في القرن الخامس

ينى ابن خلدون على العرب ، بادی . بدء ، عجزهم التام عن التغلب الا على
البساط^(١) وطبيعي ان يستند الى تغلب العرب على سهول الشام والعراق ومصر
وساحل افريقية الشمالية ، بيد انه نسي ان العرب قد فتحوا أيضا فارس واستقروا
هناك اكثر من قرنين

يقول بعد ذلك ان العرب لا يتغلبون على قطر الا اصابه الخراب المطلق^(٢)
فهم يهدمون الصروح اياخذوا أحجارها عند الحاجة ولا يشيدون بالطبيعة شيئا
منها ، ويتصبون بالقوة املاك المخلوین ، فهم شعب من الناهيين والاشقياء . ولم يقدم
ابن خلدون تأييداً لذلك الرأى سوى مثل واحد هو تخريب افريقية الشمالية في
القرن الخامس ، بيد انه من المدهش ألا يحاول ان يفهم طبيعة ذلك الحادث
التاريخي ، فلئن خرب العرب افريقية فان ذلك لم يكن الا تنفيذا لامر خليفة
مصر الفاطمي الذي اراد ان ينتقم من اسرة بربرية كانت خاضعة له من قبل ثم
غدت خصما له . ثم من هم العرب الذين فعلوا ذلك ؟ هم بدو اعراب لم يتلقوا
تربية ولا نظاما . ومن الغريب ان ينسى ابن خلدون ان فتوحات العرب في فارس
والشام واسبانيا بل افريقية لم تؤد الى خراب هذه البلاد ، ولو كان عادلا حقاً لفحص
الاوراق التي اصدرها الخلفاء الى الجيوش الفارقة وهي لوامر تقضى بمعاملة المخلوین
أحسن معاملة واكرهما ، وكان حقاً عليه ألا ينسى المعاهدة التي عقدها الخليفة عمر
بنقسه مع اهل بيت المقدس

ثم يقول ابن خلدون : ان العرب ليسوا اهلا لتأسيس الدولة الا من طريق اثر

ديني قوى^(١) والواقع ان فكرة او غاية سامية دينية كانت تبث روح النشاط والحاسة في العرب وتقدم بذلك الطموح الجميل الى الحضارة، بيد ان ابن خلدون يهمل الكلام هنا على حضارة العرب اليمنيين الاقدمين التي كثيرا ما يذكرها بالاعجاب

وأخيراً يقول ابن خلدون ان العرب يجهلون سياسة الملك^(٢) ومن الصعب أن تناقش رأياً كهذا لاننا لا ندرى ماذا يعنى ابن خلدون « بسياسة الملك ». وليس لنا أن ندخل هنا في تفاصيل الاصلاحات القيمة التي استحدثتها حكومات الخلفاء الراشدين والامويين وبنى العباس . على أنه من المحقق أن العرب من بين جميع الامم التي قبضت على ناصية الحكم في الدولة الاسلامية في العصور الحديثة كانوا أقدر وأعدل من تولى حكمها ، وأمر من عرف أن يهيئ لشعوبها أسباب التقدم العقلي والمادى . وليس لنا الا أن نقارن النتائج التي تربت على حكم الترك والعرب في بلاد المشرق حتى قرر أن العرب ما فعلوا سوى أن شادوا وعمروا ، وأن الترك ما فعلوا سوى أن أبادوا وخرّبوا

وليس هذا كل مافي الامر ، فان ابن خلدون يرى أن العرب يبالغون في احتقار العلوم والفنون ، وقد أصدر ذلك الحكم الجديد في القسم السادس حيث يتكلم على أرق أشكال الحضارة . كذلك يقول ان معظم العلماء ينتمون الى الامة الفارسية^(٣) . ومن الصعب جداً ، كما لاحظ الاستاذ كلزاوفا^(٤) ، أن تقرر حقيقة الاصل الجنسي للعلماء والفلاسفة المسلمين وذلك بسبب اختلاط الاجناس الناشئ عن « الموالاة » كما قدمنا ، وكذلك عن المصاهرة . بيد أن الاستاذ كلزاوفا قد أوضح الثور العظيم الذي قام به العرب انخلص وقامت به العبقرية العربية في تلك الحضارة الاسلامية التي ازدهرت ايما ازهار . ثم ألا يكفي ابن خلدون أن تلك القبائل

(١) المقدمة ص ١٢٦ (٢) المقدمة ص ١٢٧ (٣) المقدمة ص ٤٧٧

(٤) مقرر الكوليج دى فرانكس — الدرس الاصلحي في ٢٦ ابريل ١٩٠٩

البديوية التي خرجت من القفار والتي كانت حتى خروجها بعيدة عن كل مجتمع متمدين قد وصلت الى أن تفرض دينها ولقتها على قسم عظيم جداً من العالم الروماني الفارسي القديم فيحكم عليها بأعدل مما فعل يل وربما بشيء من شكر الصنيعة ؟

وإذا كان ابن خلدون لم يفهم بأحسن مما فهم أن الحضارة التي تمتع بها هي من صنع العرب ، فلا ريب أن ذلك لان للمذهب الذي يدرس به التاريخ ضيق جدا . وإذا كان صحيحاً ما قرره نحو القبيلة التي تعتبر المصيبة في الواقع مرجعها الاساسي فانه يخطئ فيما اتبعه من تعميم تحكمي . وانا لارتكب نفس الخطأ اذا أردنا أن نستعين على الأخص بالبساطة والخشونة اللتين اقمنا بأخلاق الرومان في عصر الجمهورية الاولى لشرح ما أدوا الى الحضارة في عهد الامبراطورية . وانه ليوحد في الحقيقة شبه كبير بين الرومان والعرب ، فقد أمدت البساطة والنشاط كليهما بوسائل الفتح وتأسيس الدول العظيمة . على أن ذلك الفتح ذاته قد غير من طائفتها بما استحدثته من العناصر الجديدة في حضارتيهما ، وكان للمغوليين من فرس وسريان في العرب في دائرة الحضارة ما كان من التأثير لليونان والشرقيين في الرومان . وخطأ ابن خلدون الاكبر وكذلك خطأ غيره من الفلاسفة الذين غطوا العرب حقهم هو أنهم لم يقدروا التأثير الذي قد نمحده الملاقاة بين الامم المختلفة سواء كان ذلك في الغالب أو المقلوب . ولئن لم يستطع العرب أن يؤلفوا من الفرس والترك وغيرهما من الامم المقلوبة شعباً واحداً فماذا كان هذه الشعوب كانت تحتفظ ببأس شديد وشخصية عظيمة . كذلك لم يستطع الرومان أن يضموا نحو ذلك باليونان والمصريين

والخلاصة أنه اذا كان مذهب ابن خلدون صادقا جدا في شرح قسم من التاريخ الاسلامي فانه قاصر عن أن يشرح كل ذلك التاريخ ، ولكن من ذا الذي يستطيع أن يفخر بأنه ظهر بوسيلة يشرح بها كل التاريخ ؟

الفصل السادس

الظواهر الاجتماعية لحياة الحضرة

السياسة

(١) ضرورة مبدأ ديني أو سياسي لتأسيس الدولة (٢) ضرورة ضعف الدولة المتمدن عليها ليتمكن تأسيس دولة جديدة (٣) الضال بين الارستوقراطية والارستوقراطية (حكم الفرد) (٤) الاسباب المختلفة لسقوط الدولة

قلنا في الفصل الثالث أن طرقة ابن خلدون تعظم جداً حينما يتكلم في المسائل السياسية، ورأينا أنه يتفرد بالفضل في فصل السياسة من الاخلاق والكلام والفقهاء بعد ان كانت الى عهده ممتزجة بها، وفي أنه جعل منها مادة معينة تصلح لأن تكون علماً . ولم يدرس ابن خلدون هذه المسائل لاعلى أن يجعل منها بحثاً مستقلاً ولكن لانها تكون جزءاً من البحث الاجتماعي الذي أراد معالجته . بيد أنه بالرغم من تلك النية وبالرغم من أن ذلك البحث السياسي يرتبط في الحقيقة ارتباطاً شديداً بمجموعة فلسفته الاجتماعية فانه قد توسع فيه توسعاً كبيراً وشرحه شرحاً شافياً بحيث يمكن اعتبار القسم الثالث من مقدمته كتاباً مستقلاً . ففي هذا القسم يبحث في كل الظواهر الاجتماعية المتعلقة بالحكومة ، وعوامل تأسيسها ، ومدى تقدمها وأسباب اضمحلالها وبقاؤه ، وفيه يتفوق ابن خلدون على نفسه في القسم الثاني في استخدام التجربة التي يقدمها اليه تاريخ قرون ثمانية . ولئن تسربت الى تلميحاته بعض الاعتبارات الكلامية فليس ذلك لانه يقصد لوجهاها الى الكلام بل لأنه يريد التوفيق بينها وبين آراء المتكلمين أو لأن السياسة كانت عند المسلمين قسماً من الكلام النظري

ومع أن ذهن ابن خلدون شرفى بحض قاته يدعشنا أن نرى من خلال آرائه
الصائبة العبيقة مشابهاً يمكن منها أن نقر به بنوع ما من بعض الاذهان العظيمة
في المصور للنايرة والحديثة ، فثلاً تذكرنا بعض تأملاته بتأملات ارسطو
وميكافيلي وموتسكيو

ومن الضروري لتحليل هذا الفصل أن قسمه الى قسمين ولو أن ابن
خلدون لم يفعل ذلك ، يتضمن أولها النظريات العامة التي تطبق على كل حكومة ،
ويتضمن الثاني النظريات الخاصة بالدول الاسلامية

- ١ -

تحتفظ المصيبة والفضيلة للقبيلة قوتها ، وتؤهلها للقيام بالفتح . ولكن لأجل أن
تخرج تلك الاهلية لفتح من القوة الى الفعل كما يقول ابن خلدون يجب تدخل
عامل ثالث ، ذلك العامل هو مبدأ ديني أو سياسى مهمته أن يحدد الغاية التي
تجربى نحوها القوة التي نالتها القبيلة ، وأن يشجذ كذلك من تلك القوة وأن يسير بها
نحو طريق أخرى فيحول بذلك دون أن ترتد هذه القوة المكتسبة الى القبيلة نفسها
لم تكنسب القبائل البدوية قبل الاسلام قوة عظيمة ، ومع ذلك فقد كانت
من التنافر والعداء بحيث يمزق بعضها بعضاً وذلك لتجردها من كل مثل ديني سام
وكل غاية سياسية ، وكل تدفها رغبة قاهرة في النشاط فتعمل على مهاجمة جاراتها
قل تعالى : « واذكروا نعمة الله عليكم اذ كنتم اعداء فالف بين قلوبكم فاصبحتم
بنيعة اخوانا »

قضى النبي (صلعم) حياته في التوفيق بين هذه القبائل وفي أن يجعل منها
عصبة تتضامن عناصرها فلم يفض الا القليل على وفاته حتى انقضت تلك القبائل
على الشعوب المجاورة وشادت دولة شائعة

ويوجد حينما اضطربت مار غزو أو ثورة تنتهى بمرل أسرة وإحلال أخرى
مكاتها مبدأ ديني أو سياسى هو الذى أثار هذه الحركة . كانت استعادة قرش

السلطة الارستوقراطية سببا في نشوب حروب أهلية رفضت بنى امية — وهي قبيلة كانت تتمتع قبل الاسلام بسلطان مطلق — الى رئاسة الدولة في القرن الاول من الهجرة . وكانت غاية الحروب الاهلية التي انتهت بسقوط تلك الدولة هي ان تصاد الى الفرس سلطتهم التي استلبها العرب ، وأن يصاد الملك الى بنى هاشم أسرة النبي التي كانت تنافس الامويين منذ الجاهلية . ولم يكن الدين علما في نشوب هذه الثورات وإنما كانت أسبابها سياسية محضة

وليس ذلك العامل الديني والسياسي ضرورياً لدفع الناس الى الغزو ولكنه يؤيدهم فيما يخوضونه من الملوك ويساعدهم على السير بهذه المارك الى أحسن غاية . ويلاحظ ابن خلدون أنه توجد علاقة متينة بين قوة ايمان الرؤساء واتباعهم من الجنود ، وبين نتائج مشاريعهم . وترجع أسباب معظم الهزائم التي أصابت كثيراً من الطامعين إما الى فئور في ايمان قبائلهم أو الى زوال المعصية من صفوف جندهم إن كانوا جندا مرتزقين

— ٢ —

يبد أن كل ما ذكر من شروط النجاح يتعلق بالامة الغالبة ، ولا يكفي لان يوضح تأسيس الدولة الجديدة التي يجب لقيامها توفر شروط أخرى لا تتوقف على القبيلة ولا تعنى سوى الامة المغلوبة لان ابن خلدون يرى أن الدولة الناهضة لا يمكن مطلقاً أن تقوم الا على احاض دولة أخرى ذاهبة ، فيجب اذاً أن تكون الدولة القاهبة قابلة للقهر وأن يستورها ضعف هو في الواقع أمر محتوم يصيب بالضرورة كل دولة . وسنرى ما يميز هذا الضعف فيما بعد

ويرى ابن خلدون ، باديء بدء ، أنه اذا كانت الدولة المتمدنة عليها مؤلفة من شعوب مختلفة فانه ليس من الهين تأسيس دولة جديدة بواسطة الفتح . فقد فتح العرب الشام والعراق وقرطوس ومصر بأيسر مما فتحوا أفريقيا الشمالية التي تسكنها منذ أقدم المصور قبائل بربرية شديدة التباين كثيرة الانقسام الى جماعات

صغيرة لكل منها عصبية متينة . وقد جعل هذا إخضاعها أمراً شاقاً ، فقد صرف المسلمون أكثر من قرن في توحيد هذه البلاد بصفة قاطمة ثم أن حكومة الخلفاء لم تغفل قط بأن تفرض عليها سلطة مطلقة

وملاحظة ابن خلدون هذه صادقة جداً فإن الرومان على ما بلغوا من الخلق في فن الحرب والاستعمار لبثوا في نضال دائم مع شعوب أفريقية الشمالية حيث كانت تضطرم نار الثورات بلا انقطاع . ولم يغفلوا ترك العثمانيون الذين استطاعوا أن يتغلبوا على قسم عظيم من ساحل البحر الأبيض داخل البلاد إلا بسلطة اسمية ، بل إن الفرنسيين أنفسهم قد عانوا ولا يزالون يعانون مشقات قاذحة في مراكش في سبيل بسط حضارتهم عليها ^(١) ولم يستطع الرومان ولا الاسلام أن يلقوا من أخلاق هذه القبائل أو أن يروضاها على الحياة المنظمة للشعوب المتدينة ، ولكن الحضارة الحديثة مع ما لديها من وسائل أقوى وأخذ قد تصل إلى تلك النهاية يوماً ما

وثانياً إذا كانت الدولة متينة الاساس فإن الشعب الغالب يلاقى في سبيل إخضاعها أعقبات خطيرة ويجب أن يبذل جهوداً كبيرة ، وذلك لبيان : الأول أن الدولة المتمدنة عليها يكون لديها قوات تستطيع حمايتها وليس من السهل إخضاع هذه القوات لأول وهلة فالعباسيون مثلاً لم يستطيعوا قهر الأمويين إلا بعد صراع طويل ، وصرف الفاطميون نيفاً وخمسين سنة ليتغلبوا نهائياً على العباسيين في شمال أفريقيا ومصر . هذا وعلى فرض تطرق الضعف إلى دولة ما قلتما تكون قد جعلت لنفسها فوق رعاياها نوعاً من السلطة المعنوية تحمى عليهم تأييدها والدفاع عنها ، وقد تكون هذه السلطة كافية لاعتراض المهاجرين بمقاومة خطيرة ، فن

(١) ويمكننا أن نذكر بهذه المناسبة ما أصاب الأسبان في منطقة الريف من التكتلات المتوالية والمزائج الفلندجة ، وما يشعرون الفرنسيون به من حرج الموقف وخطورة المصاعب في سبيل تأييد سلطتهم في المناطق الداخلية مما صرح به المارشال ليوتي أخيراً وكان موضوعاً لمناقشات حادة في مجلس النواب الفرنسي (الحرب)

الواجب في تلك الحالة أن يمترن بتكرار الهجوم أسباب داخلية تنتهي حتماً يلجوع
الغاية في اسقاط الدولة

ولست تلك الملاحظة أقل صدقاً من الملاحظة السالفة ، وفي وسعنا أن نطبقها
على التاريخ الاسلامي بل على التاريخ الروماني . كم صرف البربر من الزمن في
فتح الدولة الرومانية ؟ كانت قبائلهم تطمح الى ذلك الفتح منذ عصر أوغسطس
وقد هزموا مراراً اذ كلن للدولة في المصور الاولى من القوة ما تنفوذ به عن نفسها
وما تهاجم به ، ولان الروح الرومانية كانت بعيدة الاثر في نفوس رعايا الدولة كلها
حتى أنهم كانوا يتطوعون جميعاً لتأييد قضيتها ، وقد فازوا طويلاً بحمايتها بالرغم
من الضعف الواضح الذي دم القيصرية وجيوشهم . ولذا كانت قد خضعت في
النهاية فذلك لان عملاً بطيئاً اخترق في أذهان رعاياها الذين سموا منها بالتدريج
ما كانت تتبعه في ممالكهم من الجور فنبذوا قضية زهدوا في الدفاع عنها . ولتنفس
السبب استطاع المدحون أن يقاوموا الصليبيين بالرغم مما دهاهم من ويلات الحروب
الاهلية . ولكن غدت بمرور الزمن كل مقاومة مستحيلة واستطاع التتار بسهولة أن
يهدموا سلطة الخلفاء وأن يستولوا على معظم دولتهم

يقول ابن خلدون أيضاً انه مادامت عاصمة الدولة لم تسقط فان الدولة تقوم بدفاع
يناسب دائماً مآلها من القوة فاذا سقطت العاصمة تمت الهزيمة . فالدولة العباسية
مثلاً احتفظت بالسلطة عدة قرون بالرغم مما أصابها من غزوات عديدة حتى
سقطت بغداد في أيدي التتار في القرن السابع (الهجري) وانمحت آثار الخلافة
من تلك الساعة . وعلى هذا النحو أيضاً استمرت الحروب بلا انقطاع مدى ثمانية قرون
بين المسلمين وقيصرية القسطنطينية لان عاصمة الدولة البيزنطية كانت تقاوم
دائماً في حين أن فارس بأسرها سقطت في أيدي العرب منذ استيلائهم على
المدائن (عاصمة الفرس)

والواقع أنه في المصور القديمة والمتوسطة كانت العاصمة حقيقة مركز حياة

الدولة بأسرها . وبعبارة ابن خلدون عن ذلك بما يأتي « فان المركز (مركز الدولة) كالقلب الذي تنبث منه الروح . فاذا غلب وملك انهزمت جميع الاطراف » (١) على أن تلك الملاحظة ليست عامة بقدر ما يرى ابن خلدون فان الشعور الوطني اذا كان قوياً في دولة ما لا يقضى عليها سقوط العاصمة (٢) وان كان يضمضمها ، ويعود الشعب الميئدي عليه أجلاً أو عاجلاً الى استهاز الفرصة واستعادة المدينة المفتوحة ، فنحن نعرف أن سقوط القسطنطينية بين أيدي الصليبيين اللاتينيين لم يمنع الأمة البيزنطية من أن تدافع وتناضل حتى استعادت عاصمتها . على أن تلك الملاحظة يكاد لا يمكن تطبيقها اليوم ، فليس صحيحاً أن العاصمة تبث الحياة في مختلف أنحاء الدولة بل قد يمكن القول بأن الحياة تنسرب الى العاصمة من هذه الأنحاء وأن فيها تجتمع وتندمج كل قوى الاقاليم ، ولم يبق للعاصمة الحديثة من أهميتها القديمة سوى ضرب من الرأسة أو التفوق المعنوي ، وهو يؤثر بلا شك في حياة الدولة الاجتماعية ، ولكن وجود الدولة السياسي لم يعد يتوقف بعد على العاصمة وحدها

— ٣ —

مضى ذلك القبيلة كل العقبات وشادت قوتها يمكن أن نعتبر أن دورها العملي في مصير الدولة قد انتهى . لا تقف الحركة الاجتماعية بل هي مستمرة دائمة . ولكن ليس القبيلة متى تحولت الى دولة الا أن تمنح لتلك الحركة بطريق ما . فهي الى ذلك الحين قد ارتفعت بالتدريج حتى وصلت الى ذروة مجدها ثم هي ستبسط بعدئذ شيئاً فشيئاً وذلك بلاريب للاسباب الداخلية التي رفضها الى الملك ، بيد أنه لا يجب عندئذ أن نبحث عن الاسباب الجوهرية لهذا الانحطاط في القبيلة وحدها بل في القبيلة وفي الملائق التي قامت بينها وبين الأمة التي غلبتها في مبدأ هذه الحياة الجديدة تشتد المصيبة دائماً وتصبح حكومة القبيلة

البيوية ارستوقراطية بشكل ما فلا يتنى الرئيس أن يستقنى عن مؤازرة أشهر أعضاء القبيلة ، ويشاطره هؤلاء السلطة في مبدأ الملك ، ولكن السلطة تجتمع في يد الرئيس شيئاً فشيئاً وتدفعه عزة نفسه الى أن ينفرد بها وحده ، فيدعو ذلك الى التنافس بينه وبين الحزب الذى كان مواليا له وتنتهى تلك الخصومة دائماً بانتصار الاوتوقراطية (سلطة الفرد) وخضوع الألى عضدوا الملك

تلك هى النظرية التى توسع فيها كثير من المؤرخين الحديثين ولا سيما فوستل دى كولاىج. فى بدء نهضة كل مدينة توجد ارستوقراطية تحكم ، ثم ينشب بعد ذلك صراع بين تلك الارستوقراطية وأقوى زعيم ، ولكن دائرة تجارب ابن خلدون محدودة جداً فهو لم يستخدم الا تاريخ المشرق والأخص تاريخ المسلمين ، وفيهما كانت الاوتوقراطية ظافرة دائماً ، فى حين أن الارستوقراطية المهزومة قد فقدت قوتها قدماً تاماً ، واشتد ساعد الاستبداد حتى وصل الى أسوأ ذروة ، ثم انهارت صروحه بعدئذ . أما فى الغرب فقد حدث ما يناقض ذلك ففى المدن اليونانية واللاتينية التى نعرف تاريخها جيداً كان المصر حليف الارستوقراطية ، ثم غدت عرضة لتغيرات كانت موضوعاً لمباحث أفلاطون وأرسطو . على انه اذا كان هذا شأن المدن الصغيرة أفلم يتطلب الحكم المطلق نهائياً على الارستوقراطية الرومانية بتأسيس الامبراطورية ؟ لم يعرف ابن خلدون قط شيئاً عن تلك المدن الصغيرة ذات التغيرات الخاصة والتى لاحظ فوستل دى كولاىج انها تمثل حادثاً اجتماعياً خاصاً بالشعبيين اليونانى واللاتينى

ومن الممكن بنوع ما أن تطبق نظرية ابن خلدون على الملك الاوربية فى القرون الوسطى ، اذ هى ليست فى الحقيقة الا مظهرها لتقسم الاوتوقراطية على الاشراف قدماً بذلت فى الواقع لنيله جهداً أشق بكثير مما بذلته فى المشرق وذلك بسبب اختلاف قوى الاحزاب التى كانت تعمل فى الحالتين

على أن تلك النظرية ليست عامة بحيث يمكن أن نجعل منها قانوناً للمجتمع

ويحمل ظفر الاوتوقراطية معه أول جرئومة للاضمحلال التهاى ، فالملوية التي
تفرق بين الملك المستبد وبين الحزب الارستوقراطى تضطره أن يلتحنى الى قوة
أخرى تستطيع فى الوقت نفسه أن تحمى الدولة من هجمات الاعداء وان تقمع
الثورات الداخلية . وليست هذه القوة هى التى تكونها رابطة الدم بل هى قوة الجند
المرتزة الذين هم فى الغالب موالى الطاغية ومعتوه . وهؤلاء تنقصهم الثقة بالنفس
التي استطاعت القبيلة أن تصل بها الى ذلك الطور فلا ينعرون الملك الا اغتناما
لعلاته والتماسا لسلطة والبذخ ، ويضطر الملك أن يندق عليهم الاموال فيؤدى
ذلك الى ازدياد الضرائب وزيادة مطردة

وفوق ذلك يميل الملك وأسرته بطبيعة الامر الى أن يذبذبا تحشف الحياة
البدوية شيئا فشيئا ، وان يتبعوا نوعا آخر من الحياة يطلب فيه عنصر الترف والاهو ،
ويؤدى ذلك الترف الى اضماف الدولة اضمافا مزدوجا فهو يثير اعصاب القابضين
على أزمته أى الملك وبلطاته ، ويمودم الفتور والتراخي ، ويقتضى ايضا زيادة
التنفقات زيادة كبيرة فيؤدى ذلك الى زيادة الضرائب

ثلاثة اسباب اذاً تؤدي الى ضعف الدولة : ضعف الحزب الارستوقراطى ،
ومطالب الجند الاجانب (وهو نتيجة لسبب الاول) ثم الانفماس فى الترف

منذ تولت أسرة بنى العباس الملك بدأت مصارعة الحزب الذى رفضها اليه
ومم الفرس فلم يدخر المنصور ذنى خلفائهم وسما فى التخلص من زعماء أسرته
وزعماء الحزب الفارسى . فاستدعى أبامسلم الشهير الذى يرجع الفضل اليه
فى تأسيس تلك الدولة الى قصره بطريق الحيلة واغتيل هنالك . وتاريخ
المنصور مشحون بنضاله لعمه العباسى عبد الله بن على وابناء أعمامه العلويين ،
وقد ظفر بالتخلص منهم جميعا غير انه لم يستطع أن يخضع الحزب الفارسى تماما
فاستمر الصراع مع هذا الحزب حتى انتهى بانتصار الخليفة المعتصم . بيد أن ذلك

النصر لم يكن في مصلحة الخلفاء اذ اضطروا الى الاستنجاد بالترك موالى المنصم
قاضع أولئك الترك سلطة الخلفاء بجهلهم وبغضهم الاعمى للإسلام، وحرصهم على
المال والسلطة

ذلك التاريخ هو أحد الامثلة التى ضربها ابن خلدون تأييداً لرأيه . وهو
برهان صادق ، وكذلك شأن البراهين الأخرى التى يستقيها دائماً من التاريخ
الإسلامى . ولو عرف تفاصيل التاريخ الرومانى فى عهد الامبراطورية لا تأخذ منها
برهاناً لرأيه ايضاً . على اننا نكرر ونلاحظ هنا ان ذلك الرأى ليس صحيحاً دائماً
فى كل الاحوال ، وأنه بشرح تاريخ الممالك المستبدة فى الشرق وتاريخ الامبراطورية
الرومانية التى صارت فى النهاية نوعاً من الملكية الشرقية ولكن لا علاقة له بالممالك
الغربية فى العصور الحديثة

— ٤ —

يرتب ابن خلدون على تلك الاسباب الثلاثة لاضمحلال الدولة بعض القواعد
العامّة التى يمكن معها أن نشرح سقوط دولة من الدول

(١) توجد علاقة بين حجم الدولة وقوة الحزب الذى أنشأها . فإذا دفع
الطمع ذلك الحزب أن يدفع الغزو الى ما بعد الحد الذى يستطيعه ، أو اذا ضعف
هذا الحزب بسبب الترف والحروب الداخلية ، فانه يصبح عاجزاً عن حماية الاقليم
المحتل وعندئذ يميل حكام الولايات القاصية الى أن يعلنوا استقلالهم . يفعلون
ذلك اضراً بالحكومة المركزية ، وهذه تزعجها الحروب الاهلية أو يعوقها بعد
المسافة بينها وبين الخارجين فلا تستطيع قمع الثورة بشتات أو دون مشقة فادحة .
ويحدث أحياناً ان الارستوقراطية اذا اضطهدت فى العاصمة تمر الى أقصى اطراف
الدولة حيث تؤسس ممالك تستطيع مناهضة العاصمة القديمة

بهذا يمكن أن يوضح انحلال الدولة العربية فقد كانت شاسعة الاطراف
بحيث لم يك فى وسع الاسرة الحاكمة من بنى العباس أن تخضعها لسلطانها . وهذا

هو السبب في انه منذ نشأتها فر بنو أمية بعد هزيمتهم في المشرق الى اسبانيا وهناك اسسوا دولة لبثت تلعنض دولة الخلفاء . فلما قصر سلطانهم عن أن يتناول الحدود الشرقية استولت الاسرة السامانية على ما وراء النهر (التركستان) وكما ازداد ضعف حكومة بغداد بسبب الترف ومطالب الجند استقل حكم الولايات بولايتهم حتى لم يبق الخلفاء في نهاية القرن الرابع الامدينة بغداد وضواحيها (٢) توجد دائما علاقة بين غنى الحكومة ورخاء الشعب لان غنى الحكومة منشؤه دخلها ، والفخل يختلف باختلاف مصادر الشعب ، ومادامت الضرائب مخففة تفرض بالعدل فان الشعب يجد لذة في العمل فتزداد الثروة الاهلية وهذا يزداد دخل الحكومة

ولكن لما كان تسرب الترف الى البلاط والاسرة الحاكمة والجيش أمراً خطراً فان ازدياد الدخل لن ينتج سوى زيادة النفقات . عندئذ تشتد الحاجة الى المال شيئاً فشيئاً ، ولتحقيقها تفرض الحكومة ضرائب جديدة . ويلاحظ ابن خلدون ان الضرائب عند المسلمين حدا لا يمكن تعديه شرعاً . والواقع أن القرآن والسنة يحددان نسبة الضرائب على الثروة النقدية والاملاك العقارية وغيرها مما يمكن فرض الضرائب عليه ، فليس للحكومة اذا أن تحدد رقم الضريبة ، وكل بدعة تبنتها في ذلك تعتبر ظلماً . ويصبر الشعب على الاساءة ما استطاع أن يحتمل ازدياد النفقات ، ولكن الحاجة الى المال تشتد بلا اقطاع ، وتزداد الضرائب زيادة مستمرة ، فينتهي الامر اما الى أن يثور الشعب أو يقوم بسله كلرها ، فيترك زراعة الارض ومزاولة التجارة ويكون الملك بالضرورة أول من يشقى بهذه الحالة فاذا فرض ضرائب جديدة ازدادت الحالة سوءاً ، ولا يتقنه أن يلزم الاقتصاد أو ان يأخذ به أمرته ويحشده لانه بذلك يعرض نفسه لاحتقار رعيلاه ، فضلاً عن أنهم يشقون بذلك التقدير . والواقع ان الترف متى دخل دولة من الدول فانه يصبح لازماً لهية الملك وهية الحكومة والثروة العامة . والاقتصاد في تلك الحالة يلحق ضرراً بالتجارة

يلتجئ الملك اذا الى وسائل اخرى فيتاجر لحساب نفسه . ويقول ابن خلدون
 انه من الخطر ألا ينجح . وبشر التجار بأنهم ليسوا أهلاً لمنافسة الحكومة لانهم
 لا يملكون سلطانها ولا أموالها فيهنزون أملهم الملك فيؤدى ذلك الى الخراب العام
 والى قص جديد فى الدخل . هذا فضلا عن أن الاستياء العام ينير الرعية على الملك
 وهذه الملاحظات شرح صادق واضح جدا لتاريخ معظم الدول الاسلامية .
 ويتفق ابن خلدون فى تلك النقطة الاخيرة أيضاً مع مونتسكيو : « رأى تيوفيل
 سفينة شحنت ببضائع مملوكة لزوجته تيودورا فأمر باحراقها قائلاً لها : انى ملك
 وأنت تجعلين منى ربانا لسفينة . كيف يكسب الفقراء قوتهم اذا نحن نافسناهم فى
 حرقهم ؟ » وقد كان فى استطاعته أن يزيد « من يستطيع ردعنا اذا احتكرنا
 المشاريع ؟ من يفرض علينا القيام بتعهداتنا ؟ ان تلك التجارة التى نزاولها يطمح
 رجال الحاشية الى مزاولتها وسيكوتون اكثر منا جشما وتعصفا . والشعب واثق
 بعدلنا وليس واثقاً بثروتنا وكل ضرائب تسبب يؤسه أدلة قاطعة على يؤسنا »^(١)
 فلا تبقى أمام الملك عندئذ الا وسيلة جائرة هى أن يصادر أملاك موظفى الحكومة
 والاعنياء فيضيف بذلك الى شقائه سحق الشعب دون أن يظفر بدره الشر ،
 وهكذا يمرض نفسه الى أن يصبح فريسة لثورات أو لأول عدو يهاجمه

ويوضح لنا الفصل الذى تكلم فيه ابن خلدون عن مصادرة الاملاك الى
 أى حد كانت أخلاق ملوك الشرق فاسدة منحلة . كان كثير من الاعنياء
 والموظفين أو الخاصة يخشون مصادرة أملاكهم فيحاولون اتقاء ذلك بالمهاجرة .
 ولكن ابن خلدون ينصحهم ويشدد فى النصيح ألا يفعلوا ، لان عين الامير
 ساهرة دائماً على رعاياه وخصوصاً على الاعنياء الذين يطمح فى ثروتهم فلا تخوته
 بادرة تنذر بالرحيل ، ثم هو يستبقي مشاريع رعاياه فيأمر فى الحلال بمصادرة

(١) مونتسكيو — « روح القوانين » Esprit des Lois — للكتاب الخامس

ما يمكنون . ولا تعوزه في ذلك المآذير الشرعية فن بين حاشيته دائما قهها
يشملونه باختلاق هذه المآذير . فاذا ظفر الاغنياء باقاؤهم ثروتهم بالفرار قههم
يصبحون فريسة لجشع الملك الذي ينزلون بأرضه ، ويضرب ابن خلدون لذلك
مثالين في منتهى الفرية : الاول أن قاضيا في جبله ثار على سلطان طرابلس وهرب
الى بغداد فقدم وزير السلطان لزيارته واذا علم أنه غنى سارع الى استلاب جميع
ثروته بطريق الاقتراض والسرقة مما ، والثاني أن سلطانا من بني حفص (وهو
أبو يحيى زكريا بن احمد الحماني تاسع أو عاشر ملوك بني حفص بغريقية) خاف
تقوض ملكه فغادر بلاده الى مصر بعد أن حمل كل أموال الحكومة وباع كل
الابنية العامة حتى المكاتب فأكرم ملك مصر وفادته ولم يزل يستخلص أمواله
بالتعريض شيئا فشيئا الى أن حصل عليها ولم يبق للامير الخصى معاش الا في
جرايته التي فرضتها له الحكومة المصرية ^(١)

ويذكر لنا ابن خلدون أن جور ملوك تلك المصود كان بالغاً منتهى الشدة
حتى أن الانسان ليناسل كيف استطاعت مدن المشرق الكبيرة أن تصبر على
كل هذه المظالم وأن تنقى الخراب المطلق . يقدم ابن خلدون ذلك الاعتراض
ثم يحاول أن يجيب عنه بتقرير قاعدة عامة فيقول : « ولا تنظر في ذلك الى أن
الاعتداء قد يوجد بالامصار العظيمة من الدول التي بها ولم يقع فيها خراب .
واعلم أن ذلك انما جاء من قبل المناسبة بين الاعتداء وأحوال أهل المص فاذ
كان المص كبيرا وعمرانه كثيرا وأحواله متسعة بما لا ينحصر كان وقوع
النقص فيه بالاعتداء والظلم يسيرا لان النقص انما يقع بالتدريج فاذا خفي بكثرة
الاحوال واتساع الاعمال في المص لم يظهر اثره الا بعد حين » ^(٢)

(٣) توجد دائما علاقة بين الحكومة وعدلها وبين كثرة السكان . ففي

(١) القصة من ٢٣٨

(٢) القصة من ٢٤٠

ظل حكومة تمعد التجارة والزراعة ولا تجرد رعيتهما من ثمار أعمالهم بالسخرة وفرض الضرائب الفادحة يعيش الشعب عيشة الدعة والرخاء وتكثر المواليد وتزدحم المدن والقرى بازدياد السكان وكذلك ينزوح الاجاب الذين نجدتهم اليها رغبة التمتع برغد العيش

ولكن الازمة المالية تحمل في الوقت ذاته فتبدا الحكومة في تغيير سيرتها ، ولما كان اضمحلال الاسرة الحاكمة واختلال الحكومة دائماً أسرع من نقص السكان فانه حينما يدرك الانحطاط دولة ما تحدث على قول ابن خلدون مجاعات ووفيات تنزل بالناس فجاء قسب نكبات فادحة . ويكف المزارعون والتجار والمال الذين تعودوا حياة الرغد عن العمل متى دمهم ارتفاع الضرائب الى نسبة فاحشة فيحرمون أنفسهم أو يقتلون بأغذية ضائلة ضارة بالصحة ويتلو ذلك الموت جوعاً والوباء

وقد قرر ابن خلدون هذه القاعدة بالاستناد الى حالة الشرق وبالاخص حالة المدن الكبيرة فانه منذ القرن الرابع لم تسلم بغداد ولا القاهرة من حين الى آخر من أن تدمهما وتعصف بهما الاوبئة والمجاعات . وقد أصاب مصر في القرن الخامس قحط هائل استطلأ أمده حتى أن الخليفة المستنصر حاول — ور بما لأول مرة — أن يحالف قيصر القسطنطينية على خليفة بغداد بشرط أن يرسل القيصر الاقوات الى مصر . ولا نستطيع ، دون تألم حق ، أن نقرأ كتاباً كتبه سائح بغدادى زار مصر في نهاية القرن السادس وقد وضعها جور الولاة وما اضطرتها اليه الحروب الصليبية من المفارم الفادحة . ويقص هذا الكاتب (وهو عبد اللطيف البغدادى) — مع الحزن العميق — أموراً هائلة منها أنه رأى مراراً اناساً يعاقبهم الحاكم لمطارذهم الصبية والضغفاء بقصد أكل لحومهم

(٤) لفظة الآثار ونظامه للملك علاقة بثروة الحكومة وقوتها من جهة وبدرجة حضارتها من جهة أخرى . وهذه قاعدة منطقية محضة يشرحها ابن خلدون

يمكن أن نعين مبلغ حضارة ملك وثروته بواسطة الآثار التي تركها والتقصص التي تروى عنه . فمادامت الدولة لم تعدل عن خشونة الحياة البدوية فاتها لا تستطيع أن تشيد المروح الضخمة وأن تقيم الحفلات الباهرة وأن تمنح الهبات الفخمة وهي لا تستطيع أن تفعل ذلك إذا أدركها الاضمحلال . فلا يتبقى لها إذاً أن تنافس جاراتها من الدول في تشييد الآثار والظهور بمظهر الابهة والبنخ الا اذا كانت في عنفوان قوتها متمتعة بكل مصادرها وكامل عظمته . تفعل ذلك وهو ليس الا نتيجة طبيعية لرغبتها لكي تبهر الشعب وتسمو هيبتها . ويصل الحكم منتهى الفخامة بالاحص حينما تتطلب الاوتوقراطية على الاستوقراطية

لم يشد الامويون من الآثار مثل ما شاده العباسيون . وقد لا تمتدى آثارهم ثلاثة مساجد في دمشق والمدينة وبيت المقدس وبضعة قصور في الشام . وقد كان خلفاؤهم يرغبون عن سككى المدن لأنهم لبثوا دائماً بدوا يعيشون في خشونة وتقشف . ولم تعد هباتهم الابل ومقادير من النقد . ويروى أن الحجاج حاكم العراق في عهد بنى أمية أراد أن يولم وليمة فطلب من احد الفرس أن يصف له ما يتبع في بلاده عادة في اقامة الحفلات الكبيرة ، فلما وصف له الفارسى ما يترون بذلك من البنخ والفخامة بهر الحجاج وأمر بأن تنحر الابل لتقام الوليمة طبقا لرسوم العرب البسيطة

وعلى النقيض من ذلك كان العباسيون في بغداد والفاطميون في القاهرة . نعرف كثيرا عن البنخ الذى أدخله الخلفاء الى قصورهم والمظلة التى اسبقوها على عواصمهم فلا حاجة بنا أن نطف على ما يقصه ابن خلدون من ذلك . ونلاحظ فقط أن هذه القاعدة ليست أقل صدقا من سابقتها وانما تطبق على الدول الاسلامية وغير الاسلامية . نعرف الكلمة الروائية التى قالها أو غسطوس « وجدت مدينة من الآجر وسأترك مدينة من الرخام » . أتمت أئمتنا آثارها البديعة في القرن الخامس فاذا اعترض بانها كانت تتمتع عندئذ بالحكم الديموقراطى اجبنا بأن

الديموقراطية اليونانية القديمة لم تستطع ان تعمل قط دون نفوذ رجل ممتاز يتولى ادارة شؤونها بطريق ما . ولم يسم المؤرخون عبثا ذلك العصر (القرن الخامس) بمصر بركليز

ولم يح ابن خلدون في تحذير القارى من ان يُحمل على تكذيب الاخبار المتعلقة ببسخ الخلفاء وسلاطين المشرق وهبائهم الخارقة التى قد تشبه القصص الخيالية أحيانا ، ويقول أنه لا يجب قط أن نحكم بفداحة هذه الهبات لما نشاهده من أحوال عصرنا بل يجب أن نقدر ما كان عليه أولئك الملوك أنفسهم من العظلة والنفى . لما عاد الرحالة ابن بطوطة الى مراكش بعد رحلته الى الهند أخذ يروى أخباراً عجيبة لم يسمع قط بمثلا حتى انه اتهم باختلاق هذه الاخبار . قال ابن خلدون « وقد انكرت أخبار ذلك الرجل وفاوضت وزير السلطان فارس ابن وردار في ذلك الشأن فقال لى اياك أن تستنكر مثل هذا من احوال الدول فتكون كالين الوزير السائى . في السجن ، وذلك أن وزيرا اعتقله سلطانه ومكث في السجن سنين ربي فيها ابنه في ذلك الحبس فلما أدرك وعقل سأل عن اللحم الذى يتغذى منه فقال له أبوه هذا لحم الغنم فقال وما الغنم فيصفها له أبوه فيقول يا أبت تراها مثل الفأر فينكر عليه ويقول ابن الغنم من الفأر وكذا في لحم الابل والبقر اذ لم يماين في محبه من الحيوانات الا الفأر فيحبها كلها أبناء جنس الفأر . وهذا كثيرا ما يترى الناس في الاخبار كما يترهم الوسواس في الزيادة عن قصد الاغراب » (١)

ويزعم ابن خلدون أنه حقق بعض هذه القصص بواسطة بعض قوائم الضرائب احصيت في بغداد والقاهرة وكذلك في افريقية الشمالية ، وانه وجدها تتفق مع الحقيقة تمام الاتفاق ، على أن الارقم التى يذكرها فجلنا شك في أنهمو قد خدع وانه اعتمد على بعض احصاءات زيفت بعد وتظنها رسمية

(٥) يوجد دائماً تأثير متبادل بين الشعبين الغالب والمغلوب . والعامل في ذلك التأثير كما رأينا في فصل سابق هو الاقتداء (التقليد) : تقضى طبيعة الاشياء أن يقتبسه الشعب المغلوب بصادته وأن يعتنق كثيراً من عاداتهم . على أن الشعب الغالب من جانبه يقلد الشعب المغلوب أيضاً اذ يرى لديه من التقاليد والعادات ما هو أرقى مما اعتاده . يحدث أيضاً أنه حينما تشاد دعائم دولة جديدة يدب في الأمة المغلوبة شبه إحياء وتجديد اذ يأخذ المغلوبون عن غاليهم الأنشطة والأقوى من العادات فيؤدى ذلك الى تجديد الجهود تجديدأ يسبغ على الدولة ذلك البهاء الذى يمتاز به عصر عظمتها

بيد أنه اذا كان تأثير الغالب في المغلوب بصفة عامة سليماً منشطاً فإن الأمر بالعكس فيما يتعلق بتأثير المغلوب في الغالب فإن التقاليد التى يعتنقها الغالبون هى تلك التى أدت الى فناء الدولة التى سبقهم وهم يحملون بالضرورة أن يقتنوا أثر عملها المادام فيؤدى بهم الى نفس النتيجة عاجلاً أو آجلاً

وفى تلك الملاحظة كثير من الصدق ، ولكن ابن خلدون يبالغ فى أهميتها فلم يثبت أن الغالب يدفع للمغلوب دائماً الى عمل سليم مجدد . وليس من الحق أيضاً أن كل المؤثرات التى تنجم من جانب المغلوب سيئة ضارة . نعم ان العرب قد بعثوا نوعاً من الحياة فى العالم الاسيوى والافريقى الذى كان قبلهم يرزخ تحت أتمال سلطة مستبدة شائنة ، وكذلك لم يأتى العرب الاوائل عن ذلك العالم الا السيئ من المؤثرات ، ولم يمتزج العرب حضارتهم واتما ورتوا معظمها عن الحضارتين الفارسية والرومانية وعرفوهما بواسطة الشعوب المنلوية ، فما أعظم ما تكون طرفة ابن خلدون لو أنه لم يمتنع بأن يلاحظ المؤثرات التى تحدث دائماً فى مجتمعين يمزجها الفتح وقد رأى أهمية هذه المؤثرات فى تاريخ الحضارة بل فى تاريخ الافكار !

(٦) متى فقد الحزب الارمنو قراطلى السلطة وحل محله جيش أجنبي فى

الدفاع عن المملكة وعن الملك صارت الأسرة الملكية عرضة لاضطهاد الجند حتى تنتهى بقدرة السلطة بتاتا وتصبح آلة في يد زعيم الجيش . وليس لاولئك الجند الا جانب نفس العصبية ولا نفس المبادئ التى تكون للملك ، فيباهون بما ينفذه عليهم الملك من العطف والمنح مدفوعا بحاجته اليهم ويبدأون بازدياد الرعية ثم يزدرون الاسرة المالكة ويتنهون بازدياد الملك نفسه وتزداد سلطتهم بمرور الزمن ويستقنون شيئا فشيئا أنهم سادة الدولة الحقيقيون فيخضعون الملك لارادتهم ، واذا خالفهم تخلصوا منه بالقتل أو الخلع ثم ولوا الزعيم الذى يختارون ليقتلوه أو يخلعوه فى فترة قصيرة . وعلى الجملة فان الملك بسحق الارستوقراطية واستبدالها بجيش المرتزقة يجرد الدولة من عصبيتها ويقضى عليها بلوقوع بين برائن الفوضى العسكرية

بهذا يمكن أن نفسر سقوط كل الدول الاسلامية التى حكمت فى العراق والشام ومصر بل فى أفريقية مع استثناء الدولة الاموية . وربما أمكن تطبيق هذه الملاحظة أيضاً على الدولة الرومانية اذا راعينا مع ذلك الظروف والخواص التى تفرق بين الدولتين ، فان الفوضى العسكرية دبت الى العالم الرومانى حينما اشتركت الجيوش فى انتخاب الامبراطور الذى كان ينتخب من بين الضباط ، وكانت الجيوش عند المسلمين تشترك فى اختيار الخلفاء والملوك ولكنها كانت تحذر دائما من أن تتحل القاب الملكية ورسومها لأحد الزعماء العسكريين بل كانت تبقى السلطة الاسمية للامرة المالكة . وكانت الخلافة تبث نوعاً من الهيبة الدينية تحميها فى الظاهر على الاقل من طمع الجند . وهكذا تماقبت الدول فى بغداد ومصر دون أن تحرم الخلافة أسرة من الأسر . ولم يعرف الشرق الاسلامى فى تسعة القرون الاولى فلاسلام سوى ثلاث أسر تولت الخلافة : الامويين فى القرن الاول ثم العباسيين والفاطميين بعدئذ

(٧) يستخرج ابن خلدون من الملاحظة الساجدة القاعدة الآتية : وهى أن

المتغلبين على السلطان لا يشاركونه في القرب الخاص بالملك بل يقتنون بالقبض على زمام الحكم في الواقع^(١)

وقد نرى أن هذه القاعدة لا تطبق دائماً في التاريخ الاسلامي . وإذا كان أوصياء الخلفاء القاصرين أو وزراءهم لم يسمحوا لأنفسهم بانتحال القاب سادتهم الدينية فليس ذلك لانهم كانوا يخشون عصبية الاسرة الحاكمة لانها قدت تلك العصبية منذ القرن الرابع ، ولكن لانهم كانوا يحترمون الدين فقط . وقد كان معظمهم حسن الايمان ، راسخ العقيدة . وكان اولئك الأوصياء والوزراء تركاً أو فرساً في المشرق ، وبربراً في مصر ، وكانت هذه الامم في ذلك الحين تعرف بالأخص فضلاء عن نسلها بالدين يوم روي قوى يضطرها ألا تتعرض للتقاليد أي تعرض . وإذا ذكرنا أن سواد المسلمين في ذلك العصر كانوا يعتبرون من الايمان الاعتقاد بأن الخلافة حق خالص لقريش فهنا كيف كان الأوصياء والوزراء يحجبون دائماً عن اتخاذ سمة الخلافة

يبدو أنه في جميع الاحوال التي كان يحكم فيها ملك زمني لا خليفة كان الطمع يثلب أولئك الأوصياء والوزراء فلا يحجبون متى سنحت الفرصة عن اغتصاب الملك . وفي تاريخ الماليك بمصر وكذلك تاريخ غيرهم من الأسر أدلة كافية على ذلك . فلما قدت الخلافة بعد ذلك كل أهميتها الدينية في نظر العامة اجترأ سليم سلطان الترك دون خشية ما أن يقتصب الخلافة العباسية في مصر وأن يتخذ لقب الخليفة

(٨) متى بدأ اضمحلال الدولة فلا يقفه شيء^(٢) ومهما اتخذ الملك من التحولات واجتهد في اصلاح الخلل فلا يستطيع أن يغير ما أراد الله . قد يستطيع أن يغير الظواهر وان يجمد بهاء الدولة ولكن لن يكون ذلك الامدى لحظة لأن

الداء الذى يصيب الدولة قاتل . ويشبه ابن خلدون ذلك البهاء الكذب بأشعة المصباح الاخيرة التى تومض وميضاً قوياً يقبه الانطفاء على الفور^(١)

ولا يقف ابن خلدون عند شرح الجبر التاريخي بتلك الصفة ودفعه الى الحد الأقصى — وهو ما لم يعرفه الى عهده أحد من المؤرخين والفلاسفة المسلمين اذا استثنينا أبا العلاء — ، بل يزعم أنه يستطيع أن يمين عمر الدولة الطبيعي^(٢) وفى هذا يتعدى تماماً حدود الامكان العلمى ، وتغلب عليه عاداته فى التعميم السريع الذى يرضه الى جانب معاصريه ، ويحاول مثلهم أن يجد تأييد نظريته فى نصوص القرآن والسنة

وهو يرى أن الدولة لا تعيش أكثر من ثلاثة أجيال ، والدولة عمر محدود ، وأدوار حياتها تشبه أدوار الحياة البشرية من طفولة وفتوة وغيرها . ولا يكتفى ابن خلدون بذلك بل يقرر أيضاً أن عمر الدولة مساوٍ لعمر الافراد . واذا كان الاطباء والمنجمون قرروا أن عمر الانسان الطبيعى طبقاً لقراءات السماوية وتوازن العناصر الاربعة هو نحو مائة وعشرين سنة فإن عمر الدولة الطبيعى لا يعدو ذلك الرقم . ويقسم ابن خلدون ذلك العمر الى ثلاثة أدوار تساوى كل منها جيلاً . ولم لا يزيد الجيل عن أربعين سنة ؟ ذلك لان القرآن ينص فى احدى آياته على أن متوسط سن الانسان هو أربعون سنة ، « حتى اذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة » ولما كان الله قد عاقب بنى اسرائيل بالتيه فى الصحراء أربعين سنة حتى يخلق منهم جيلاً آخر فلا بد أن تكون هناك علاقة بين ذلك المدد وبين دور محدود من عمر الدولة

وقد أفضى التعليل الذى قرره ابن خلدون من أن حسب الاسرة لا يتعدى أربعة أجيال به الى أن يستنتج أن سلطان الدولة يتقلص بعد ثلاثة أجيال ، فالاول

(١) المقدمة ص ٢٤٦

(٢) المقدمة ص ١٤٢

يتطلب ويقيم دعائم السلطة، والثاني يرث رتبة الأول ويقفواؤه غير أنه لا ينجر من أعراض الاضمحلال النهائي، والثالث تنكبه هذه الأعراض وتصف به، وبه تنق الدولة

ويعلم مؤلفنا بأن الدولة قد تسقط قبل بلوغ السن التي عينها أو بعدها. على أن ذلك ليس الاستثناء ذلك إلى أنه توجد استثناءات بالنسبة للأفراد أيضاً قد عاش نوح ألف عام

ويوجد كثير من الصديق فيما يقوله ابن خلدون عن أعمار الدول بالنسبة للتاريخ الاسلامي فإن معظم الاسر الحاكمة في أفريقية وآسيا لم يطل حكمها عادة أكثر من قرن، بل لم يصل إليه كثير منها ولكن منها من ظلت أكثر من قرنين. ويجب أن نتعرف بأن رأى ابن خلدون هذا ليس الا تقريراً مجرداً للواقع ولا يكفي لأن نرتب عليه قانوناً عاماً

وكل هذه الملاحظات تكون بحثاً قديماً جداً ولا تنقصها الطرافة بل ان كثيراً منها لا يتقيد بشرح التاريخ الاسلامي بل يتعداه ويجد مؤيداً لصدقه في التاريخ الروماني وفي تواريخ شعوب أخرى. وانه يدهشنا أن نرى ابن خلدون الذي عاش في عصر انحطاط يقرر أحكاماً هذا مبلتها من الصحة، بل انا لتساءل كيف استطاع أن يصل إلى مثل هذه المباحث العميقة التي ليست أقل صدقاً اذا ما طبقت على الممالك المستتبعة من نظريات أرسطو في تطبيقاتها على حكومات اليونان

ومع أن ابن خلدون يذكرنا بمكيافيلي في ملاحظته الدقيقة عن خلق ملوك المسلمين وسيرهم فانه يجب أن نتعرف أنه يتفوق عليه من وجهين تفوقاً كبيراً: فإن خلدون يبذ مكيافيلي في ملاحظته وله آراء أوسع وأعم لا زال كثير منها يحتفظ بقيمته وصدقه، وتالياً لا يقف ابن خلدون عند ارشاد الملوك إلى فن الحكم أو عند تقرير حالة المجتمع. ولئن أسدى النصح — وهو نادر — فانه يفضله عرضاً، ولئن

قرر حالة عامة للمجتمع فذلك لكي يستفيد من تقريره ويستخدمه لناية علمية محضة وهامة جداً

ويمكننا أن نقارن بدون مبالغة ابن خلدون بكورنو من بعض الوجوه فانا لا نستطيع أن نقرأ القسمين الثاني والثالث من مقدمته دون أن نتبين فيهما مشابهاً كبيرة جداً بين الفيلسوف العربي في القرن الرابع عشر والباحث الفرنسي في القرن التاسع عشر : فنلا يقرر ابن خلدون وجوب البحث عن أصل كل نظام حكومي في نوع حياة الشعب الذي يضع أساسه ويقول كورنو : « إن نوع الحياة بدوياً كان أو حضرياً ، قروياً كان أو مدنياً : هذا ما يميزها بالأخص (مشيراً الى الأنظمة السياسية) وأما الانتقال من نوع من الحياة الى نوع آخر فهو أفقد سبب لما يصيبها من التقلبات »

وإذا كان الاستاذ بوجليه قد لاحظ بحق في مقالته : « علائق التاريخ والاجتماع في نظر كورنو » ^(١) أن كورنو قد سبق زومر ميثه في أنه علق أهمية كبيرة على تحول القبيلة الى حالة اجتماعية فان لما كل الحق أن نلاحظ أن ابن خلدون قد سبق كورنو الى ذلك اذ الشرح الفلسفي الذي بسطه كورنو من أن تقدم الدولة يؤدي حتماً الى سقوطها يطابق شرح ابن خلدون كل المطابقة

واليك ما قاله كورنو : « ان الاغراق المحتوم في سوء استعمال السلطة يدفع الناس الى طلب الحرية .. وتتضاد الارستوقراطية وتتقارب حتى تنسى خدمات الاجداد فلا نسمع بعد الا برذائل الاحفاد أو بكبرياتهم ، وعندئذ تهلك الارستوقراطية بتأثير سخط الشعب أو اضطهاد حاكم مستبد . يؤسس الابطال دولاً فيهبو خلفائهم الذين أقدم الملق وانغمسوا في المذات التي يحملها البذخ والسلطان أسباب الانحطاط والخراب ، ولا ينجو الشعب كما لا ينجو الرؤساء من ذلك القضاء المحتوم . يحرزون النصر بشجاعتهم وتشفهم ثم تدفع بهم نتائج هذا

النصر الى الثرف والفتور ، وتصبح القوة التي نسمو حينها تدعو الحاجة الى توحيد الجهود على عدو مشترك ، بفعل تلك الانتصارات ذاتها وبتأثير الكبرياء التي تغضو اليها هي ذلك العدو المشترك الذي يجتمع حوله كل الجهود ، ويحل الفتور مكان الحماسة التي تخوض بها أمة من الأمم على المشروعات الممكنة ، وتسلم الظروف جديدة تصير معها تلك المشروعات خيالية وهمية ، وتكون دول كبيرة بأن يبتلع الواحدة منها بعد الاخرى ما حوّلها من الدول الصغيرة ، فذا تم ذلك الاعتداء ابتداءً عامل جديد يعمل في وجهة مناقضة : ذلك أن الاسياء من المركزية يفشو ، ويقب مصائب الحروب الصغيرة المستمرة المتجددة وابل من السخط التاجم عن تصف واستبداد في الحكم أو جور في الضرائب ، وتهبط تأثرة الوطنية والروح الحربية ، وتقصريد الرئيس عن رد الاعتداءات انطلاقية وقع الثورات الداخلية ، وتنفصل كتل كبيرة تتحلل شيئاً فشيئاً حتى يصل الاقسام الى نهايته ، ثم يقب ذلك دور تكون جديد « (١)

وليس كورنو أو ابن خلدون أول من شرح تطورات الدولة ونهايتها قد حلول ذلك أفلاطون وأرسطو في القرون الأولى لفكر البشرى . ولكننا ملاحظ مرة أخرى أنه لم يكن ثمة لافلاطون وأرسطو عن المجتمع البشرى آراء لها من بعد الاثر واتساع التعميم والصفة العلمية ما لآراء ابن خلدون

(١) كورنو — Traité, II

البُصَيِّل السَّابِعُ

الخِلافة

(١) أشكال الحكومة (٢) الحكومة الدينية : الخلافة (٣) شروط الخلافة (٤) وجود خليفتين في وقت واحد (٥) تحول الخلافة الى الملك (٦) ولاية العهد (٧) مناصب الدولة

كان قسم المقدمة الذى يبحث فى الخلافة ومهامها وفى الملك ورسومه فى مبدأ القرن التاسع عشر موضوع اهتمام شديد من المستشرقين الذين يدرسون تاريخ الانظمة الاسلامية . وربما كان مؤلف ابن خلدون هو الوحيد الذى تناول شرح هذه الانظمة بطريقة مسهبة واضحة منظمة ولا سيما اذا قورنت بما كتبه المؤرخون الآخرون . أما اليوم فلم تبق لذلك القسم تلك الاهمية التاريخية لان المتابعة فى أوروبا ومصر على نشر كثير من المصادر التاريخية قلل من شأن المقسمة من تلك الوجهة ، ولحدينا الآن معظم المصادر التى رجع اليها ابن خلدون . على أن ظهور دائرة المعارف التاريخية (صبح الاعشى) لقلقشندى (المتوفى سنة ١٤١٨ م) التى نشرتها دلو الكتب المصرية قد أمد الباحثين بمادة تفوق فى غزيرتها ودقتها مادة ابن خلدون ، فالطراقة هنا من الوجهة التاريخية تنقص فيلسوفنا بتاتاً إذ أنه قل قسماً كبيراً من معلوماته عن الماوردى ^(١)

بيد أنه اذا لم تبق كبر أهمية تلك الفصول باعتبارها مصدراً لتاريخ الانظمة

(١) من كتب الاحكام السلطانية

فأما تحتفظ بكامل قيمتها بالنسبة إلينا نحن الذين يدرسون بالأخص آراء المؤلف .
كلن ابن خلدون أول مسلم استطاع أن يقرر آراء شخصية نزيهة ، آراء مدنية
— ان صح التعبير — في مسألة كانت تعتبر الى عهد دينية محضة . وفي الحق أنه
يلجأ الى كل الحيل الممكنة ليتقن تأييد الفقهاء ، ولكن متى فهمنا طريقته في التفكير
سهل علينا أن نبين أن ما كتبه عن الخلافة هو تطبيق لمذهب الاجتماعى عليها

— ١ —

قد رأينا أن الحكومة ظاهرة طبيعية للمجتمع ، ونجتمع قوتها بطبيعة الامر شيئاً
فشيئاً في رئيس واحد يصبح مستبداً ، وهذا في رأى ابن خلدون هو أول شكل
للحكومة ويسميه (الحكومة الطبيعية) . وخاصتها هي أنها ثمرة المواطن والفرأز
الانسانية ، ولم تشرك في تكوينها فلسفة بشرية ولا حكمة الحية ، ولكن نفس
المواطن التي دفعت قوى المجتمع الى أن تتمثل في رجل واحد تدفع أفراد هذا
المجتمع الى أن يشوروا بالطاغية . أولاً لان الشعب كله يريد التخلص من يده ،
وثانياً لانه يوجد بين رعاياه أفراد يستطيعون منافسته

فيضطر الملك أخيراً أن يتبع نظاماً يقرره فلاسفة دولته وعظمأؤها أو نظاماً
يوحى به الله بواسطة الانبياء ، أو أن يقسم بالخضوع لذلك النظام فتصبح الحكومة
دستورية عقلية ، مدنية أو دينية حسب الظروف

وهنا نلاحظ تأثير المجتمع الشرقى في ابن خلدون فهو المجتمع الوحيد الذى
عرفه . لم يتمخض ذلك المجتمع عن مثل ما تمخضت عنه المجتمعات اليونانية
واللاتينية من الحركات الديمقراطية التي كانت تنير الحكومة القائمة بطريقة
تختلف كثيراً عما فكر فيه ابن خلدون . وذلك هو السبب في أن مؤلفنا لا يعرف
الحكومة الجمهورية ديمقراطية كانت أو ارستوقراطية ، اللهم الا اذا استثنينا شكل
حكومة أقيمت في عدة فرص في مدن مختلفة من أفريقية واسبانيا يعتبرها

ابن خلدون حكومة احتياطية أو نوعاً من الحكم المؤقت . تنشأ هذه الحكومة في مدينة تقلصت عنها سلطة الدولة لضعف الحكومة المركزية ضعفاً شديداً ، ففي مثل هذه الحالة يتفام رؤساء اكبر اسرات في المدينة ليدبروا شؤونها ، فهي حكومة لوستوقراطية . بيد أنها لا تلبث طويلاً لان مهمتها الحقيقية هي أن تحتفظ بالمدينة حتى تسقط في يد متقلب ، أو يستعين أحد أعضاء المجلس بعصبية قوية فيستولى عليها وينفرد بالسلطة ، وعندئذ تصير تلك الدولة الجديدة خاضعة لقوانين التي يقرها ابن خلدون^(١)

وعلى الجملة فإن ابن خلدون لا يعرف حكومة عادية أخرى سوى الملكية . ولهذا اشكال ثلاثة : الطبيعي — وهو ينقلب حتماً الى ملكية دستورية — والعقل والدين

— ٢ —

يرى ابن خلدون ان الحكومة الدينية هي خير حكومة اذا ما انفاة الطبيعية لحكومة ما ؟ أليست هي المصلحة العامة أو منفعة المجتمع ؟ يجب معرفة هذه المصلحة حتى يمكن السهر على صيانتها بطريقة فعالة ، وليس في وسع الانسان أن يعرف ماهيتها معرفة جيدة الا ما يتطرق منها بهذه الحياة الدنيا . ولكن الحياة الدنيا يجب أن تتخذ وسيلة للوصول الى الحياة الأخرى . ومعرفة الحياة الأخرى أمر لا يستطيعه سوى الله والانباء ، واذاً فالقوانين التي تصدر من عند الله هي خير ما يضمن سادة الانسان في الدنيا والآخرة قل تعالى : « يطون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون »

ولكن كيف قامت الحكومة في نفسها من حيث أنها ظاهرة اجتماعية مع غرض النظر عن الاشكال المختلفة التي قد تتخذها فيما بعد ؟ ذلك مثار خلاف بين المتكلمين .

يقول الفلاسفة والمعتزلة أن الحكومة ثمرة للتأمل والعقل البشرى ، ويقول السنيون أنها نتيجة أمر الهى

بيد أن ابن خلدون لا يسلم بكلا الرأيين ، ولا يسلم كذلك برأى الخوارج الذين كانوا يستمدون على ما يقال ^(١) أن المجتمع يستطيع أن يستغنى عن الحكومة بشرط أن تكون له خلال كافية لتمتع المدوان المتبادل . ويرى أن الحكومة نتيجة طبيعية لحادث الاجتماع ، ويؤيد شرحه بمحاجات الانسان الاقتصادية وحاجته للدفاع والحماية ، وأنها تكون عملا غريزيا اذا تجرد الانسان من العقل الذى يتدخل فى كل الامور ، ولكن العقل والدين لا يخلقان الحكومة بل يصلحانها وينيرانها ويجملانها صالحة لضمان خير المجتمع

على انه لا يترتب على كون الحكومة ليست من صنع الدين أنها ليست من صنع الله لان الانسان ليس الامن صنع للطاق ، ويجب ان تتجه كل غرائز الانسان وكل افكاره وكل أعماله نحو خالقه

ولم يشر القرآن ولا السنة — اذا استثنينا آراء الشيعة — بإشارات واضحة الى موضوع الخلافة ، بل يروى ان النبى (صلم) اثناء مرضه طلب الى عمر ما يكتب عليه لجلية وصية يتقياها المؤمنون كل حيرة فأبى عمر معتقدا أن النبى كان متأثرا من الهى وان القرآن بكلامه يجب ان يكفى لارشاد المسلمين . وليس لنا أن نبحث هنا فى قيمة هذا الحديث فقد كذبه بعض العلماء ولكن صدقه معظمهم وكان ابن خلدون من المصدقين لان البخارى (٨١٠ — ٨٧٩ م) قد رواه والمهم هو أن قرر أن المسلمين عقب وفاة النبى (صلم) وجدوا أنفسهم بلا قانون دستورى ، واضطرتهم طبيعة الامور أن يختاروا من تلقاء أنفسهم رئيسا لهم . وقد كثر الخلاف فى رأى فى ذلك الحين فأدبى الى الحرب الاهلية التى

(١) أميل الى الاعتقاد ان التكتلين المسلمين لم يفهموا نظرية الخوارج تماما إذ ظنوا انهم وجد مجتمع من الخوارج كانت توجد الخلافة دائما

نعرف جيداً أثرها في العالم الاسلامي

واذا لم تكن نعمة مخصوص واضحة يقرها المسلمون فقد كان لكل انسان أن يرى في الخلافة رأياً يستمد من الدين ذاته، وان يملئه بل يقاتل في سبيل تأييده اذا لم يكن سواد المجتمع قد اعتنق رأياً آخر، اذ في تلك الحالة لا يتسنى لامرئ أن يقاتل تأييداً لرأيه، وانما يستطيع أن يحتفظ به وان يدعو اليه - فتلاحينا اختلف المهاجرون من قريش وانصار المدينة على اختيار الخليفة استطاع سعد بن عباد أن يمتنع عن حضور البيعة للخليفين الاولين وعن الصلاة العامة والحج العام دون أن يرميه أحد بالكفر^(١)

وليس من موجب لدهشة اذ نرى ابن خلدون ككل السنيين يعتقد أن أصحاب النبي (صلم) كانت لهم غايات شرعية بالرغم من اختلافهم في الرأي فان هذه عقيدة تقررت بوضوح ولا شك فيها - اما الشيعة والمعتزلة الذين يرمون الصحابة كلهم أو بعضهم بسوء القصد فهم كما يقول ابن خلدون يحكمون على المسائل الدينية كما يحكم على غيرها - وابن خلدون راسخ الايمان في احكامه على الخلفاء الراشدين والصحابة جميعاً

— ٣ —

يرى مؤلفنا كما يرى جميع المتكلمين أن الخلافة وكالة، فالخليفة يمثل النبي دائماً فيما يتعلق بالسلطة السياسية والدينية وليس له أى امتياز على بقى المسلمين ولا أى اتصال بعالم الغيب، ولا يختاره الله، وكذلك لا يعينه النبي، بل ان اختياره واجب

(١) كان المهاجرون من قريش يعتقدون أن الخلافة يجب أن تكون في قريش، واقترح الانصار اقامة نوع من « الديسفرا » (وهى الحكومة التى يقوم بالحكم فيها رجلان) يتولاهما قريش وانصارى . وقد فاز القرشيون لانهم استطاعوا أن يرووا حديثاً عن النبي يؤيد رأيهم فأجمع الانصار على التسليم بذلك الا واحداً من زعمائهم هو سعد بن عباد الذى استمر يدعو الى رأيه معتزماً أن يهيئ جيشاً لتأييده . وقد غادر المدينة الى الشام الذى قومه المسلمون وهناك قتل غيلة - وروى في القصص ان الجني هم الذين قتلوه

على المؤمنين بشروط معينة لا يمكن مخالفتها

فيجب بادئ بدء أن يكون الخليفة عادلاً اذ وظيفته هي ادارة الدولة بالعدل ، ويجب أن يكون عالماً أى حسن الاطلاع بعلوم الدين وكل ما يتعلق بمهمة الحكم واشهار الحروب وغيرهما ، وثالثاً أن يتوفر فيه ما يسميه ابن خلدون « بالكفاية » أى القوة المعنوية والمادية التى تحمل كافة الامة على احترامه وتقبله مقتدرأ على تنفيذ أحكام الشرعة

إذا قد الخليفة شرطاً من هذه الشروط بعد تعيينه فهل للمسلمين حق عزله ؟ تختلف الآراء فى ذلك ، وليس ابن خلدون واضحاً فى هذا الموضوع ، ونحن نعتقد انا نستطيع أن نفهم منه أنه يريد دائماً أن نذكر ملاحظاته الخاصة بالمصيبة فإذا كان الخليفة تؤيده عصبية قوية كافية لتأييده فى مركزه بالرغم من قصوره فليس من الحكمة استعمال العنف والتعرض لاستبداد الاسرة الحاكمة بل يحسن الصبر والا أضاعت الامة حريتها

هنا نلاحظ ذهنية ابن خلدون الوضعية العملية

ثم هل يجب أن يكون الخليفة قرتياً ؟ أجمع المسلمون على توفر ذلك الشرط فى عهد الخلفاء الراشدين ، ولكن الخوارج أنادوا بجدلاً حول ذلك ، وجأهروا بأن الخلافة يجب أن تكون لمن هو جدير بها مهما كان شخصه اذا اختاره المسلمون لها . وكان الخوارج خلفاء من العرب والفرس ولكنهم كانوا أقلية صغيرة . وقد استطاع خلفاء بنى أمية وبنى العباس أن يسخروا هذه الأقلية بالرغم من حماسها الدينية ومقاومتها العنيفة . ولما كان بنو أمية قد استأثروا بالسلطة بعد الخلفاء الراشدين ثم اقتسمها العباسيون والامويون فى أسبانيا والمولايون فى المشرق ومصر فإن المسلمين كانوا يرون دائماً أن الخلافة يجب ألا تخرج مطلقاً من قريش ومع ذلك قد أتى حين قدمت فيه قريش عصبيتها تماماً بتأثير استبداد

الشعوب الاجنبية . وقد استطاع بعض المتكلمين — ومن بينهم الباقلاني الذي عاش في القرن الرابع — أن يجاھروا بأن الخليفة يمكن ألا يكون قرشياً بل يمكن ألا يكون عربياً . ولم ؛ لم تصلنا مباحثهم في ذلك

ويرى ابن خلدون ذلك الرأي ويؤيده بمنحبه في المصبية . وللخلاصة على قوله هي أن الخلافة لم تفرض الا لتنفيذ أوامر الله والسهر على مصالح الكافة ^(١) ولتأدية هذا الواجب يحتاج للخليفة الى انصار يؤيدونه ويطيعونه . وإذا كان المسلمون المتقدمون قد خصوا قريشا بالخلافة فذلك لانها كانت أقوى القبائل وكان يوسمها أن تخضع العرب لصلوتها وكذلك الامم المغلوبة ، وان الله ورسوله أعدل من أن يجعل من الخلافة امتيازاً يقصره على أسرة أو قبيلة . وقد جاء بالقرآن ، وصرح النبي والخلفاء الراشدون في فرص عدة ، أن الاسلام يقرر المساواة التامة بين جميع الامم والطوائف . ولئن وجب أن يكون لبعض امتيازات في الآخرة فان استحقاقها ليس الا ثمرة التقوى والعبادة . وما دام القرشيون قد عجزوا عن حماية الدين وقيادة الامة الاسلامية في سبيل الخير فيجب أن يترك للامة الخيار في أن تمهد بتلك المهمة الى من يستطيع القيام بها

— ٤ —

يستند ابن خلدون الى نفس ذلك المنهج في شرح مآلتين أخريين شغلنا في كل المصور اذهان الكافة وكذلك اذهان المتكلمين والفقهاء

المسألة الاولى هي معرفة ما اذا كان يمكن وجود خليفتين في وقت واحد يتصرف كلاهما للآخر بالسلطة . وليس المقصود خليفتين يحكما في بلد واحد اذ تصبح المسألة جدلاً كلامياً محضاً ، بل المقصود خليفتان لكل منهما ملك مستقل . نعرف أن وحدة الدولة الاسلامية لم تلبث أكثر من قرن بل هي لم تنج خلال

هذه الفترة من الثورات والحروب الأهلية . ومنذ النصف الأخير لقرن الثاني نهضت دولتان مسلمتان متنافستان في وقت واحد ، أحدهما في المشرق والأخرى في اسبانيا . وما بدأ القرن الثالث حتى انشقت عدة ولايات بالمشرق واعلنت استقلالها نحت حكم أسرات علوية

فهل كان كل أولئك الملوك الذين اتسموا بالخلعة يزاولون « امارتهم » بطريقة شرعية ؟ وهل يمكن حدوث مثل ذلك الانقسام في المستقبل ؟ هذه هي نقطة البحث . يجب السنيون — أو على الأقل معظمهم — بالنفي ، ويقولون ان الاسلام يجب ألا يكون سوى وطن واحد يدين لخليفة واحد ، وانه يجب اعتبار كل من يحاول أن يصدع من وحدة الاسلام باغياً ، ويجب على الشعب أن يساعد الخليفة على قمع ذلك البغى ^(١)

أما ابن خلدون فقد اختار أن يجيب بالإيجاب . وهو يقول انه توجد علاقة بين قوة الدولة ومبلغ اتساع أملاكها . وقد تكون الدولة شاسعة بحيث يقصر الملك عن حمايتها وعن تأييد النظام فيها ، والضرورة تقضى على كل ولاية أن تحسن الدفاع عن نفسها ، وأن تحسن تنظيم شؤونها ، ولم يرد الاسلام قط أن يفرض على العالم مبادئ لا يمكن تطبيقها . واذ كان ملك العباسيين شامعاً جداً تقصر سلطة خلفاء بغداد عن حمايته دعت الحاجة الى أن تقوم في اسبانيا مملكة تدفع عنها عدوان الفرنج . كذلك عجزت الدولة العباسية بعد عن أن تدافع عن حدود الشام العربية الرومية فدعت الحاجة الى قيام الدولة الحمدانية . ثم جاء وقت عجزت فيه حكومتا مصر وأفريقية عن تأييد سلطة العباسيين في هذين البلدين وصر كلاهما عرضة لمخاطر الفوضى ولهجوم الفرنج من البحر ، فجاء قيام الدولة

(١) شرح ابن حزم بالتفصيل في كتابه « الفصل والصل » الذى كتبه بقرطبة في القرن الخامس آراء المتكلمين ومباحثهم في تلك المسألة

الفاطمية ليسد حاجة ماسة . فيجب على المسلمين إذا أن يقبلوا الامور كما هي وإلا خاضوا غمار حروب داخلية لانهاية لها

— ٥ —

والسألة الثانية هي تحول الخلافة الى ملك زمني ^(١) . ويستمد ابن خلدون جوابه من مبدئه دائماً فهو يقول ان الخلافة بطبيعتها نظام ديني يجب لاجل تأييده أن يكون للدين في النفوس كلها تأثير كاف لان يضع كل المسلمين رهن تصرف الخليفة . على أنه من المحتوم ألا يكون للدين دائماً ذلك التأثير ، اذ متى انتهى زمن الرسالة وتغيرت سذاجة الحياة البدوية بتأثير عادات المدنية استعادت النفوس عواطفها الطبيعية واستعاد الشغف بمتاع الحياة الدنيا ما تقدمه . وعندئذ تقضى الضرورة بوجود ملك قادر أن يقمع الشر بقويته تناسب درجاته . يقول ابن خلدون والخلاصة أن جميع الحروب الاهلية التي انتهت باقامة ملك الامويين والعباسيين ليست الا صراعاً بين الدين والعواطف البقية الخالصة التي فيها ، وبين الفرائز الجافة الخشنة التي تميز الأتلى يستسلمون لأهواء الطبيعة . ولا ريب أن الخلافة كما قام بها أبو بكر وعمر مثل أعلى ، وقد شرحها ابن خلدون بطريقة فلسفية كما فعل روسو ^(٢) يد أن وجود الدول الاموية والعباسية حادث وضئى . فلنقبل الامور اذاً كما هي ولنترف بمقتها في الوجود ، وذلك دون أن نضحى حبنا للمثل الأعلى ورغبنا في تحقيقه . ومن الواجب ما دام الملك عادلاً رقيق المشاعر أن نقر بسلطته دون أن نصمه بالخروج على الدين

— ٦ —

لا ريب في أن ابن خلدون يسلم بأن نقل الحكم في الخلافة وفي الملك من

(١) المقدمة ص ١٦٨

(٢) العقد الاجتماعي — الكتاب الرابع — الفصل الثامن « كان لمحمد آراء في منتهى الحكمة وقد أحكم اطراف مذهبه للسياسي . وكانت الحكومة في عهد الخلفاء من بعده موحدة منبئة الدعائم ما احتضنت بالشكل الذي وضعه لها الخ »

حقوق المَلِك ، ولم يتعرض القرآن ولا السنة للنص على وراثته الحكم ولكن الرأى المتفق عليه عامة هو أن عرف الكافة واجماع صحابة النبي لها قوة القانون أوصى أبو بكر بالحكم الى عمر ولكن بشرط أن يصادق المسلمون على اختياره ، فلما أدركت الرقعة عمر طلب اليه أن يعين خلفه في الحكم فأجاب « ان استخلفت فقد استخلف من هو خير مني (يعنى أبا بكر) وان ادع قد ودع من هو خير مني (يعنى النبي صلعم) » يريد أن يقول ان النبي لم يختار خليفة له وان أبا بكر قد اختار خليفة واه لذلك حر في التصرف . بيد أنه كتب وصية أبعد فيها أسرته عن الحكم وعهد الى ستة من أكبر الصحابة أن يختاروا من بينهم خليفة فلما سئل عن سبب اقضاء ابنه عبد الله أجاب « حسب آل الخطاب يحمل رجل منهم الخلافة ليس له من الامر شيء »

فهل يجب أن نستنتج أن عمر كان ينكر توريث الحكم ؟ لم يذكر ابن خلدون ولا المتكلمون شيئاً عن ذلك ، ولكن آداب ذلك العصر تشير بأن الصحابة كانوا ينكرون انتقال الحكم بواسطة الوراثة ويستهبرونه تشبهاً بالا كسرة . وعلى هذا فقد أنكروا بيعه معاوية لابنه يزيد ونعوا عليه أنه قلد الا كسرة وقياصرة القسطنطينية . ويقر ابن خلدون مخلصاً نقل الحكم بواسطة الوراثة ويرى وجوب اقراره دائماً بشرط التحقق من ان الملك لم يستعمله الا لصالح الكافة ولكننا نعرف أن الوراثة قد أثارت بين المسلمين جدلاً شديداً لخطر فهل أوصى النبي بالخلافة الى أسرته ؟ يقول الشيعة أن نعم وينكر السنيون ذلك الزعم ، ولا يحاول ابن خلدون تحقيقه بل يكتفى بأن يطبق مذهبه على كل حكومة : حكم بنو أمية اذ كانت لهم عصبية كافية ، وتعلبت أسرة النبي لنفس السبب . والذى يعنى ابن خلدون هو أن الحكومة تسد حاجة اجتماعية وتسهل على مصالح الكافة وعلى هذا فان ابن خلدون متفقاً مع نفسه لا يستقد في الفاطمى المنتظر (المهدي) ولكن لما كان الشيعة والصوفية بل وبعض السنيين قد رووا عن النبي

عدة أحاديث تنبئ بظهور المهدي في نهاية العالم فإن ابن خلدون يحاول في فصل مسهب أن يثبت عدم صحة هذه الاحاديث . ثم يستنتج من ذلك أن ظهور الفاطمي ليس محتملاً اذ يجب لان يحكم وأن ينصر العدل والدين أن يكون ذا عصبية قوية ولم تكن لقبيلة قريش في القرن الثامن ذرة من القوة

— ٧ —

كما أن أرسطو يتكلم عن مناصب الدولة ، وعن طبيعة هذه المناصب ، وعن الطريقة التي يجب أن تنظم بها في ظل الاشكال المختلفة للحكومة ، كذلك يتكلم ابن خلدون عن مناصب الدولة في ظل الخلافة والملكية في عدة فصول لقيمة جداً لانها تاريخية كلامية مما ، ولأنها ثابت أن ابن خلدون كان يلم تمام الامام بنظم القصور المختلفة وعاداتها

وهو يلاحظ أن هناك مناصب للحكم خاصة بالخلافة مثل وظيفة القاضي والمفتي وامام الصلاة العامة ، واخرى خاصة بالملك مثل الوزارة وادارة الحروب والمالية والمراسلات وغيرها ، ثم يحاول أن يسطر تطور كل من هذه الانظمة منذ بدء الاسلام الى القرن الثامن وفي جميع الأسر تقريباً

وهو قد وفق في ذلك غالباً غير أنه يجب أن نقرر أنه متحكم فهو يقول أن كل المناصب الحكومية التي وجدت في عهد الخلفاء الراشدين خاصة بالخلافة وكل ما عداها خاص بالملك ، ولم يلاحظ أن الخلافة بمنهاا الحقيقي أخذت قبل أن تصل الى أوج رفعتها ، وانها كانت بلا ريب تخلق كل المناصب التي يقصرها على الملك لو استمرت في تقدمها . وتوزيع المناصب الهامة على عدة حكام ظاهرة طبيعية لكل حكومة متمدنة . والحاجة أم الاختراع كما يقول المثل العربي ، ولم تدع الحاجة الى كثير من الأمور في حكومة الخلفاء . وقد خُذع ابن خلدون أحياناً بمسميات اضافية محضة فهو يزعم مثلاً أن الوزارة نشأت عند المسلمين في عهد

بنى أمية بالشرق . والواقع ليس كذلك لان دولة بني أمية كانت كدولة الخلفاء
أكثر بدوأة من أن تخلق مثل هذا المنصب ، فلم تنشأ الوزارة بصفة رسمية الا
فيا بعد في عهد العباسيين وبثأثير الفرس الذين تحضروا منذ عهد يزيد
فكل هذه الفصول اذاً بمجهود لتطبيق النظريات التي صاغها ابن خلدون
في مبدأ القسم الثاني من المقدمة ، وايضاح لما كذلك ، وشرح تجريبي جاء عقب
الشرح النظري

ونستطيع أن نلاحظ أن ابن خلدون يفيض هنا في القصة التاريخية كما يفعل
في مواضع أخرى وهو ما أدى بكرام الى اعتقاد أن المقدمة تاريخ للحضارة . ولكن
اذا لاحظنا أن طرافة المواد التي يشرحها ابن خلدون هي وحدها التي أرغمته على
ذلك التوسع — كما أرغمت مونتسكيو وروسو — سلمنا بأن القسم التاريخي سواء
في المقدمة أو في « روح القوانين » و « المقدم الاجتماعي » ليس الانثوياً

وطبيعي أن ابن خلدون — بعد أن شرح آراؤه في الظواهر السياسية
وتطورها وتوسع فيها — يدرس الحضارة في ذاتها ، أي يدرس مظاهرها الاجتماعية
المحضة ، وهذا هو موضوع الاقسام الثلاثة الاخيرة من مؤلفه

الفصل الثامن

الخواص العامة لحياة الحضرة

- (١) تأسيس المدن (٢) الملائق بين تقدم الحضارة والحكومة
 - (٣) الملائق بين تقدم الحضارة وكثرة السكان (٤) عمر الحضارة .
- أسباب الانحطاط

— ١ —

ان الحاجة الاجتماعية التي تدفع القبيلة الى التسليح أولاً للدفاع عن نفسها ، ثم لغزو بعد ذلك ، تدفعها كذلك الى أن تعمل لتعيش أولاً ثم الى أن تحسن وسائل هذا العيش . وهذا هو السبب في أنه توجد علاقة متينة بين تقدمها في الحياة السياسية وتقدمها في حياة التمدن . وكلما اشتدت العصبية وشمرت القبيلة بقوتها قويت رغبتها في ابدال حياة التجول والخشونة بحياة ثابتة ناعمة . يسير هذان التوعان من التقدم في طريقين متوازيين فيبدأن من نقطة واحدة ويتجهان الى غاية واحدة . وترجع الاحوال الثلاثة التي تميز التطور السياسي للقبيلة الى تطور أخلاقها

وتسمى القبيلة في نفس الوقت الذي تحارب فيه من أجل الفتح الى أن تتخذ لها مقراً ثابتاً . وتعني بلوى بدء متى أخضعت دولة دولة بأن تستقر في المدن ، وهذا هو السبب في أن ابن خلدون يعتقد أن تأسيس الدولة سابق في الحقيقة على تأسيس المدن لان تأسيس الدولة وسيلة لتأسيس المدن . وقد علل ذلك

بأمرين الاول أن تأسيس الدولة هو نهاية نضال طويل ، وطبيعى أن تشعر القبيلة عندئذ بالحاجة الى السكينة والهدنة . والثانى أن تأسيس المدينة يتطلب جهوداً متعددة كتعاون عدد عظيم من العمال ومقادير كبيرة من المال والادوات ، وليس فى وسع شخص أو عدة أشخاص أن يشيدوا المدينة اذا لم يأتمروا بأوامر الملك . والملك وحده على قول ابن خلدون هو القادر على اعداد ما يلزم . فالحيلة لا نستطيع اذاً أن تؤسس المدينة قبل أن تتخذ شكل الدولة المنظمة وتجتمع قوتها فى الحكومة

ويؤيد التاريخ الاسلامى نظرية ابن خلدون كل التأييد ، فقد أسست كل المدن التى شيدها المسلمون على يد الملوك الذين حكموا الدولة بطريق مباشر أو غير مباشر . فبنيت بغداد بأمر الخليفة المنصور وتحت اشرافه ، وبنيت مصر (الفسطاط) والكوفة والبصرة بأمر الخليفة عمر الذى كان يقيم فى المدينة ، وابتقى القائد جوهر مدينة القاهرة تنفيذا لامر الخليفة الفاطمى الذى كان يقيم فى أفريقيا الشمالية . ولكن هل كان ذلك شأن كل المدن التى أنشئت فى غير الدولة الاسلامية ؟ الجواب نعم اذا صدقنا الخرافات التى تروى عن منشأ مدينة من المدن وتصورها غالباً كنتيجة مباشرة لدولة تأسست ، فتلايروى أن تيزيه أسس أثينا وأن رمولوس أسس رومه وهلم جرا . ولكن الى أى حد ستر هذه الاساطير مبررة عن الحقيقة ؟ يعدد ابن خلدون كما فعل أرسطو الشروط اللازمة لتأسيس المدينة ، وبرناجمها واحد تقريباً . ولكن ابن خلدون يفوق أرسطو كثيراً فى التوسع فى تحليل هذه الشروط

فأولا يجب أن نحوى المدينة مما قد يدهما من غارات العدو ما دامت تبقى لتكون مستقراً آمناً ، وعلى هذا يجب أن تحاط بالاسوار وأن يختار أصلح مكان وأمنه لحايتها كرتفع أو شبه جزيرة يصعب الوصول اليها مثلاً ثم يجب بعد الأمن أن تصان صحة السكان ، ولهذا يجب أن يكون الهواء

نقياً والماء غزيراً متوفرًا لكل انسان . ويكتفى أرسلو فيها يتعلق بنقاء الهواء
بالاشارة الى توجيه المدينة، ولكن ابن خلدون يعنى — بإسهاب وبطريقة لذيذة
جداً — بشرح سبب قاء الهواء أو رداءته تبعاً لحركة الابخرة الصارة أو ركودها^(١)
وطبيعى أنه يجب لاثارة هذه الابخرة توجع الهواء أى هبوب الرياح . بيد أنه اذا
عدمت الرياح استطاعت الأنفس المزدحمة أن تمنع ركود الابخرة بالحركة الدائمة
فتلا كانت تونس فى القرون الاولى غاصة بالسكان ولم يصبها الوباء ولكنها عند
ما خربت فى القرن السابع واقفرت من السكان كثر عصف الاوبئة بها

بعدئذ يمكن التفكير فى رقابية سكان المدينة ، فذا كانت ضواحيها تشمل
مراعى خصبة أمكن تربية القطعان ، واذا كانت تشمل أيضاً أراضى واسعة
للزراعة ضمن تموين المدينة بل رغدها . واذا وجدت بالقرب منها غابات أمدتها
بالخشب للوقود والبناء . كذلك يساعدها قربها من البحر على أن تستورد من
الخارج مواد الترف . على أن هذه الشروط تتغير تبعاً لظروف حياة السكان
ونوع حياتهم

يقول ابن خلدون أن العرب لم يحسنوا اختيار مواقع مدنهم فقد كان أهم
شئ لديهم أن يجدوا أرضاً تشبه الصحراء بها مراعى للابل ، وكاثوا يجهلون أن
الهواء صفات يجب اعتبارها لانهم تعودوا حياة التجول من عهد سيد^(٢) لذلك
لم تكن المدن التى أسسها العرب فى بدء الاسلام فى العراق وأفريقية أهلاً لان
توجد حضارة ثابتة وأن تقاوم صروف الزمن المدامة ، وقد زالت هذه المدن حينما
سقطت دولها^(٣)

وفى تلك الملاحظة بعض الصدق بالنسبة للمدن التى شيدها العرب فى القرن
الاول ، بيد أنه من المحقق أن ابن خلدون يبالغ فى قدمه حينما يرجع سرعة زوال

(١) المقدمة من ٢٩٠ و ٢٩١

(٢) المقدمة من ٢٩٢ (٣) المقدمة من ٣٠٠

هذه المدن لسبب واحد هو سوء اختيار موقعها فثلا يعرف العالم كله أن الكوفة والبصرة لا زالتا موجودتين بالرغم من أن ابن خلدون قل أنها كانتا أطلالا في عصره ، ولا ريب أنهما قدتا الأهمية التي كانت لهما في القرون الثلاثة الأولى للإسلام من عدة وجوه ، على أن ذلك ليس إلا نتيجة طبيعية لسقوط الدولة العربية

— ٢ —

إذا بنيت المدينة فكيف تنمو بها الحضارة ؟ وما هي خواص هذه الحضارة كما يصفها ابن خلدون بطريقة في الواقع شديدة النقص والاضطراب بالرغم من أنها صحيحة أحيانا ؟

إن تقدم الحضارة يتوقف بصفة جوهرية على ثلاثة أشياء هي مزايا الأرض ، ومزايا الحكومة ، وكثرة السكان . مزايا الأرض لأن الحضارة في الحقيقة ثمرة عمل منظم متواصل ، ولأجل أن يكون ثمة عمل يجب أن يجد النشاط البشري ما يشغله ، ومن الأرض يستخرج الإنسان كل المواد الأولية

ويتوقف على الحكومة لأسباب ثلاثة ، فللحكومة يجب أن تكون قوية تستطيع أن تحمي السكان وأن تعلمتهم على تمار عملهم ، عادة لتشجيعهم وتمكينهم من التمتع بهذه الثمار ، كريمة تميز تداول النقد وتعصد التجارة فإن الضرائب التي تفرضها الحكومة تعطى في الحقيقة للوظفين والجند . وكما اسرف أولئك الموظفون والجند في حياة الترف ازدادت نفقاتهم ونما نشاط التجارة والفنون ، وهذا هو السبب في أننا نستطيع أن نتخذ من ازدهار الحضارة دليلا على غنى الحكومة ومن غنى الحكومة دليلا على ازدهار الحضارة

وتزداد الحضارة بهاء وروخا كلما استطال سلطان الدولة الحاكمة . وينهب ابن خلدون الى حد معين عمر الحضارة بعمر الدولة لأن سقوط الدولة لا بد أن يفضي الى سقوط العاصمة ومن ثم تصاب الحضارة بضربة شديدة

يد أن ابن خلدون يسلم بأن بعض العواصم تستطيع الحياة بعد سقوط الدول التي شادتها ، فإذا كان يجوار العاصمة إقليم غنى عامر بالسكان فمن الممكن ألا تسقط للمدينة لاتها تستمد من ذلك الاقليم من الرجال والمؤن ما تستعين به على الثبات . وقد يحدث أيضاً أن يتطلب فاتح على الاسرة الحاكمة فإذا تولى ذلك الفاتح مكان الملك الخلع وقتت الامور مؤقتاً بسبب الحرب والاضطرابات التي تنشأ دائماً عن ادخال عناصر جديدة

ولكن الحكومة الجديدة اذا كانت حازمة قوية تستطيع في الحال أن ترد الى العاصمة كل رخائها ورفدها

— ٣ —

تعتمد الحكومة المضطرة وتؤيدها ، ولكن كثرة السكان تخلفها اذا صح هذا التعبير . ويثبت ابن خلدون ذلك بالتعليل القديم وهو الفوائد التي يجنيها البشر من الحياة مجتمعين

على أن هذا التدايل يحمله هنا الى مدى بعيد فيصل به الى ملاحظة كثيرة الصديق والتعمق . يقول ان فرداً واحداً لا يمكن أن يسد حاجاته الضرورية ولكن متى جمع فريق من الناس جهودهم سواء وزعوا العمل فيما بينهم بنظام أم اشتركوا فيه جملة فان ثمره جهودهم تفوق حاجاتهم بنسبة كبيرة فلا يستهلكون الا جزءاً منها ويزيد الباقي عن حاجاتهم . فاستعمال هذا الباقي هو الذي يسمح بسد حاجات الترف . وإذا فهناك علاقة متينة بين غنى المدينة وعدد سكانها ، فكلما ازداد السكان كبرت المدينة وازداد غناها ، واتسع المجال لتحصيل غلات الترف ^(١) . أليست هذه فكرة قليلة التحديد ، شديدة الضيق أيضاً ، ولكنها صادقة بالنسبة لما يمكن أن يؤدي اليه توزيع العمل ؟

وإذا كانت كثرة السكان عظيمة التأثير في الرخاء والغنى فهي ليست أقل تأثيراً في ثقات العيش فإن ازدياد الغنى يخلق كثيراً من حاجات الترف ويوسع دائرتها . وكل انسان يسعى الى الترف ويهواه فيشتد الاقبال حيثته على شراء بعض الاشياء ، ويزيد الطلب بذلك على العرض ، ومن ثم يؤدي الى غلاء كل مواد الترف ويترى العامل ثم يأتي العمل الا اذا عاد عليه بريح وافر ، وهذا مما يزيد في أثمان الحاجات

وعلى النقيض تكثر الاشياء الضرورية . ويستطيع عندئذ كل انسان أن يقتنيها بأيسر طريق فإن العرض في هذه الحالة يتناسب مع الطلب بل قد يزيد عنه فننحط بذلك أثمان هذه الاشياء انحطاطاً كبيراً

يقول ابن خلدون وهذا هو السبب في أن السائلين في المدن الكبيرة أقل يوماً منهم في المدن الصغيرة فهم في فاس مثلاً أشد الحاقاً اذ ترام في عيد الاضحى لا يقتنعون بأخذ ثمن الضحية بل يطلبون أيضاً قنناً وزبداء وكل ما يتطلبه الطهي الجيد ، ويقول انهم لو فعلوا ذلك في تلمسان لكان جزؤهم الطرد والعقاب^(١)

أما في المدن الصغيرة فليس للسكان القلائل الا مصادر محدودة ، وهم يسعون بادئ بدء في تحصيل المواد الضرورية ولا يرغبون مطلقاً في اقتناء مواد الترف على الرغم من انخفاض أثمانها في حين أن أثمان المواد الاولية مرتفعة جداً

يبد أن الفرق ليس عظيماً بين أحوال الطبقات المختلفة في المدن الكبيرة والصغيرة لان ما نضنه في المدن الكبيرة بانخفاض أثمان المواد الضرورية فقدته بارتفاع أثمان مواد الترف ارتفاعاً فاحشاً . ويحدث عكس ذلك في المدن الصغيرة . يقول ابن خلدون ان قاضي فاس يتناول مرتباً يزيد كثيراً على ما يتناوله قاضي تلمسان ولكن مرتب كل منهما يتناسب تماماً مع ثقاته . وفي وسعنا أن نلاحظ نفس تلك الملاحظة في جميع طبقات السكان^(٢)

وربما كانت هذه النسبة بين ثمن مواد الترف و ثمن غيرها صحيحة في أفريقية الشمالية في عصر ابن خلدون ، وقد نستقى منها أيضاً معلومات نفيسة عن الحياة الاقتصادية لتلك البلاد في ذلك العصر ، ولكن ما هي القيمة العلمية الصحيحة للنظرية التي يرضها ابن خلدون بتلك الصفة ؟ في وسع الاقتصاديين أن يقدروها تماماً . ويلوح لنا مع ذلك أن الامور اليوم — بل في الشرق منذ سبعة قرون — لا تسير وما سارت دائماً على ذلك النحو ، فإن المواد الضرورية تأتي من القرى ومن المقول أن يتضمن ثمنها بعد ورودها كل ما اقتضته من نفقات نقل وغيره . ومن القريب أن ابن خلدون يلاحظ في مكان آخر — عند ما يتكلم عن التجارة — أن ثمن سلعة ما يختلف بمقداره باختلاف الصواب التي تكثر بالحصول عليها

— ٤ —

ولا يطبق ابن خلدون كل ما قرره من القوانين على المدن وحدها بل يعم تطبيقها بحيث تشمل الدول أيضاً فإن دولة غاصّة بالسكان تقبض على زمام السلطة فيها أسرة واحدة أمداً طويلاً أغنى ، ومن ثم أكثر تحضراً ، من دولة قليلة السكان مزعزعة الأسر ؛ يقول ابن مصر وفارس أكثر تحضراً من بلاد العرب وأفريقية الشمالية وأن حضارتها أعرق وأرسخ في شعبيها مما هما عليه عند العرب والبربر . وسبب ذلك أن الأسر الحاكمة المصرية والفارسية عاشت آلافاً من السنين دون أن يحل محلها سلطان أجنبي ، فلما هزمتها أسر أجنبية لم يفعل السلطان الجديد سوى أن وطد دعائم الحضارة الأصلية . هذا في حين أن عرب الحجاز والبربر عاشوا دائماً عيشة بدوية ولم يعرفوا سوى أسر مزعزعة كانت تقوى قبل أن تطيعهم بطابع قوى . ويضيف ابن خلدون أن هذا هو السبب في أن فارس وأمم الفرنجة لها حضارة خاصة بها شديدة القدم ، بارزة جداً ، تكاد لا نرى آثارها

أما أفريقية الشمالية فلم يكن لها حضارة خاصة بها ، وإذا كانت قد عرفت

حياة الحضرة وتمتد ببعض مزاياها فنك بسبب التأثير الاجنبى لمصر وامبانيا
يد أن قسم الحضارة بالرغم من كونه دليلا على مبلغ ما وصلت اليه القبيلة
من الرقى يحمل معه كما يحمل الرقى السلبى أسباب الاضمحلال

والحقيقة أن الحضارة تمتد بطبيعتها آثارا سيئة فى الجسم والعقل بل فى
أخلاق الناس لانها تؤدى الى الترف وتبعث الفتور الى سكان المدن وتجلبهم
على جزي من الاحتفاظ بمزاياهم الحرية التى رفضهم الى سلطان الحكم وكذلك عن
أن يبدلوا نفس الجهد ، وأن يظهروا نفس الضيرة فى العمل الذى وصلوا به الى
حياة ناعمة فياخذ بالذائد . ومتى اعتاد الناس حياة الرفاهية والسعة قاهم بميلون
بالطبيعة الى أن يخذلوا الى الفتور والكسل فيحيلون على غيرهم ما يجب عليهم من
الاعمال . وبمرور الزمن يصبح سكان المدينة جميعاً عاطلين وعبئاً على الحكومة ،
وتضطر الحكومة الى أن تستخدم الاجانب فى حماية المدينة وفى ضمان ترويض
السكان ، فيفضى ذلك الى سقوط الدولة وإلى نهاية الحضارة (١)

ويستكشف ابن خلدون أسباباً أخرى تمل مع الترف لتؤدى الى الاضمحلال
النهائى . تتطلب حياة الحضرة خضوع الرعية لقواعد الموضوعه والتى يضمها ملك
مستبد فى الغالب . تخضع الرعية اذاً بوازع الخوف دون الواجب . وهنا يعود
ابن خلدون فيأسف لزال الخلافة ، وهى المثل الأعلى للحكومة والنظام الوحيد
الذى يضمن تطبيق العدالة فى الدولة تطبيقاً صحيحاً

يبحث الخوف من ناحية ، والطمع من ناحية أخرى كثيراً من الرذائل الى
قلوب الناس كالتخدية والكنب والتلون وغيرها وكل رذيلة تساعد على الافلات
من رقابة الحكومة والاستيلاء على ملك النهر . وهذا هو السبب فى أن الحياة
البدوية من الوجهة الخلقية أرق كثيراً من حياة الحضرة .

فاذا وصلت الحضارة الى نهايتها وعملت الاسباب المختلفة المؤدية الى السقوط

عملها تصل أثره الفرد الى غايتها فيسود عدم الثقة بين الحكومة والرعية من جهة ،
وبين أفراد الرعية بعضهم وبعض من جهة أخرى ، ويقعد المجتمع وحدته المتينة
فيتحلل اذا صح التعبير ويصبح عرضة هينة لان يقهره متغلب أو يقضى فناء
بطيئاً (١)

يحاول ابن خلدون — بعد أن قدم هذه الآراء العامة عن حياة الحضرة في
القسمين الأخيرين من مقدمته — أن يحلل هذه الحياة بالتكلم عن الفنون والملاهي
التي هي تمارها

(١) المقدمة ص ٣١٠ وما بعدها

الفصل التاسع

وسائل الكسب

« وجوه الماش »

(١) استثمار المصادر الطبيعية (٢) الزراعة (٣) التجارة (٤) الصناعة

ان ما يميز حياة الحضر ويفرق بينها وبين حياة البدو هو أنها في مظهرها — ان لم تكن كلها — ثمرة عمل الانسان ، فالبدو يستهلكون ما هو ضروري لهم في الطبيعة ذاتها دون أن يضطروا الى بذل كبير جهد ، ولهذا يصنفهم أرسطو بأنهم « قوم كالي » أو يقول أنهم يعيشون من الصيد أو السلب ، ولا يمتنون بعمل متصل يكفل لهم الحياة ، في حين أن الشعوب المتحضرة مضطرة أن تستثمر المصادر الطبيعية أولا ، ثم تصوغ ما تستخرجه منها فيما يلائم حاجاتها (١) . لهذا يجب أن نشرح وسائل الكسب المختلفة التي تستعمل في حياة الحضر

وسالحي ابن خلدون ذلك الموضوع كما علجه أرسطو ، ولكن ما يشرحه الفيلسوف اليوناني بإيجاز كبير وتدبر وترتيب ، يشرحه ابن خلدون بأسهاب وافراق عظيم في تفاصيل لاحاجة اليها . ويرجع هذا الى اختلاف الذهنين من جهة ، فالاول منطقي قبل كل شيء . والثاني يلاحظ في وقت واحد عددا لا نهاية له من أشياء صادقة في الغالب ولكنه لا يستطيع أن يرتبها وينظمها ، ويرجع من جهة أخرى الى أن العرب لم يتمتعوا قط في درس الاقتصاد السياسي أو الماترلي

أما ابن خلدون لم يبالغ موضوعه بنظام ولم يسد فيه من الدقة والتعمق ما أبداه في القسم الاول من مقدمته فلا يهمننا في الحقيقة كثيراً . ولاننى بهم في درسنا هو أن ابن خلدون شعر تماماً بوجوب شرح ذلك النوع من الظواهر الاجتماعية التى تكونها نشأة الصناعات والفنون والعلوم وتقدمها ، شرعاً يمكن منه أن يفهم الحياة الاجتماعية . وهو جهد لقيده جداً من جانب ابن خلدون يستحق أن نطف عليه ، لانا لا نبحث عن ابن خلدون من حيث هو مؤرخ للعلوم والفنون بل نبحث عن الفيلسوف الذى يدرس كل مظاهر المجتمع وكل ما ينتج

— ١ —

يسعى ككل من أرسطو وابن خلدون للانسان الحق في أن يستثمر الطبيعة لفائدته ، ويملأ كل منهما بنفس التليل الذى يسل به الآخر مع فرق واحد هو أن تليل الاول فلسفى محض^١ ، وتليل الثانى يستند الى أساس دينى ، فكل من الطبيعة في نظر أرسطو والله في نظر ابن خلدون قد خلق للانسان الارض وكل ما محتويه . ويزيد القرآن الشمس والقمر والكواكب كلها

يقول أرسطو : « ان تلك الوسيلة في الحصول على الغذاء الضرورى هى بلا ريب هبة من الطبيعة لكل كائن لا منذ اللحظة الاولى لخلقهم فحسب بل حينما يبلغ أشده كذلك ولهذا يسوغ لنا بلا ريب أن نعتقد أن النباتات خلقت للحيوانات وأن الحيوانات خلقت للانسان فما يمكن استثنائه منها يخص لخدمته وغذائه ، ومعظم ما هو متوحش منها — ان لم يكن كله — يمد بالاغذية وغيرها كاللأيس وكثير من الاشياء النافعة . فإذا لم تكن الطبيعة قد خلقت شيئاً عبثاً أو لغير ما غاية فلا بد أنها خلقت كل ذلك لفائدة النوع البشرى »^(١) ويقول ابن خلدون : « والله سبحانه خلق جميع ما فى العالم للانسان وامتن به

عليه في غير ما آية من كتابه ... ويد الانسان مبسطة على العالم وما فيه بما جعل الله من الاستخلاف» (١)

وقد يكون أبو العلاء المعري هو الذي اغرد من بين المسلمين بالقناع عن الحيوان والنبات ضد الانسان فقد قل مخاطباً الانسان : « ان ما تعتقد انه ملك حلال لك ليس لك في الواقع وانك تفرض سلطانك على الحيوان تسفاه وظلماً فهل تعتقد أن النحل تصنع عليها تهديده انت ؟ انها تتجشم لنفسها ذلك الجهد » (٢)

وما دلم الانسان سيد العالم فله أن يتمتع به كما شاء بشرط ألا يؤدي مصالح اخوانه . وله أن يستخدم كل الوسائل لبلوغ تلك الغاية . يد أن هذه الوسائل تنقسم الى قسمين وسائل طبيعية ووسائل اصطلاحية والاولى هي التي يلجأ اليها الرجل المتوحش ولا تنشأ عن الحضارة فهي توجد وترقى في ظلها ولكنها ليست من صنعها

ومع أن لارسطو وابن خلدون يتفقان في منح الانسان حق استغلال الطبيعة فانهما يختلفان في تطبيق مبدئهما الأساسي ، فأرسطو يقر الرق ويجعله مشروعاً ، ويرى أن هناك أناساً خلقوا ليكونوا أحراراً وآخرين خلقوا ليكونوا عبيداً ، وعلى هذا فلاولين حق استخدام الآخرين

أما ابن خلدون فلا يقر الرق الا لان الدين قد سمح به . وقد أفصى به تعليمه الى أن يقرر أن استعباد الانسان ليس وسيلة طبيعية للكسب ، وأنه وسيلة

(١) القصة ص ٣١٨

(٢) ومنه أيت الشاعر الفيلسوف بمها :

فلا تأكلن ما أخرج البحر ظلالاً ولا تبغ قوتا من غرض القبايح
ولا يبي أمت أرادت صريحه لاطفالها دون القنات الصرايح
ولا تبصن الطير وهي غواض بما وضعت فالظلم شر القبايح
ودع ضرب النحل التي بكركت له كواكب من أزهو بت فوايح
فأحرزته سكي يكون لتبرها ولا جهته لفتدى والناس

طائرة قط . يقول ان الانسان حر بطبيعته^(١) ، ويجب لاجل أن تسود العدالة في المجتمع وأن يتقدم أن تكون أول غاية للاجتماع ضمان تلك الحرية واحترام الكرامة البشرية ، تلك الكرامة التي يستمدّها الانسان من الله التي استخلفه على أرضه . على أن ابن خلدون لا يظن صراحة على الرق حتى لا يفضب المسلمين بل يكتفى بأن يؤكد أن خدمة السيد هي مذلة وأن شهماً ذا ذرة من الإباء لا يرضى مطلقاً أن يكسب عيشه بتلك الوسيلة

ولا يتفقان كذلك في مسألة الحرب فارسطو يعتبرها من الوسائل الطبيعية للكسب ، ولكن ابن خلدون لا يعتبر الحرب ولا القيادة من هذه الوسائل ، وذلك لنفس السبب وهو أن الله لم يخلق أتاساً للرأسة والامر وآخرين للخضوع والطاعة . ومن الحق أن نلاحظ هنا أن فكرة الانسانية وحقوقها عند ابن خلدون أرقى بكثير منها عند ارسطو

وهناك علاقة دائمة بين وسائل الكسب وبين حالة الانسان من البداوة أو الحضرة ، فهذه الوسائل في حياة البدو كثيرة محدودة جداً ، ولكنها تعتمد وتكثر جداً في حياة الحضرة . تعتمد حتى تصبح فنوناً حقيقية يجب تعلمها والتمرن عليها مدة طويلة تحت اشراف الاساتذة . ولحياة الحضرة في هذا الشأن خاصة صناعية بمعنى أن الانسان هو الذي يخلقها وهو الذي يدفعها للعمل ويرقيها

— ٢ —

يرى ابن خلدون أن أول وسيلة طبيعية للكسب هي الزراعة وهي الحرفة التي تشتغل بها القبيلة متى استقرت ، وهي أيضاً أقدم حرفة للانسان لانها قريبة جداً من الطبيعة ، ولهذا يمتدح العامة أن آدم هو الذي ابتكر الزراعة

(١) يجب ألا يذهبتا تصريح ابن خلدون هذا فانه قاعدة السياسة الاسلامية للخلافة . أنكر عمر على أحد عماله استبداده بالناس فقال له : « متى استبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً ؟ »

ويقول مؤلفنا انها أبسط وسيلة لانها لا تتطلب علماً ولا درساً . بيد أنه في ترتيب العلوم يذكر الزراعة من بينها . على أن الكتب التي تعنى بالزراعة لا تهم الا العلماء وهم لا يشتغلون بالزراعة مطلقاً . والزراع سواء في عصر ابن خلدون أو في عصرنا لا يتبعون القواعد العلمية بل يزرعون الأرض طبقاً لتجارب التي عرفت وتتوكلت منذ أعوام مديدة

ولا يستطيع مجتمع أن يعيش بغير الزراعة لانها قبل كل شيء مصدر الأغذية الضرورية للانسان والحيوان ثم هي أكثر المصادر انتاجاً وأقلها كلفة^(١) وهي منتجة بالنسبة للحكومة كما انها منتجة للزراع لان معظم الضرائب تفرض على الاراضي المزروعة وحاصلاتها ، وإذا فوجب على الحكومة التي تعنى بأن تكفل سعادتها وسعادة رعايها أن تشجع الزراع

ولكن الزراعة عامل في مذلة الألى يمنون بها ، ومضرة كما رأينا بالكفاية الحربية ، وقد أورد ابن خلدون ما قاله النبي (صلم) ذات يوم عند ما رأى السكة عند رجل من أهل المدينة « ما دخلت هذه دار قوم الا ودخله القتل »^(٢) وحاول أن يفسر ذلك بان الزارع مرغم على اداء الضريبة . ولكن الى أى حد نستقد صحة هذا الحديث ؟ لم يقل ابن خلدون شيئاً عن ذلك ولكنه يتفق وجميع قدة البخارى — الذى روى هذا الحديث — فى أنه لا ينجو من بعض الاغلاط ، هذا فضلاً عن أن الزارع لا ينفرد باداء الضريبة اذ يؤدها التاجر بل الفرد العادى الذى يملك قسطاً من الثروة

بيد أن الزراعة تنتج أكثر مما يستهلك الزراع ، ثم أن للزراع حاجات لا تسدها الزراعة . ولذا يستبدلون بقاضل محصولهم بعض الاشياء الاخرى ، ومن ثم تولد التجارة التي هي أيضاً فى رأى ابن خلدون وسيلة طبيعية للكسب

(١) يرى ابن خلدون أن الزراعة تشمل أعمال الحقول وسكنك تربية الحيوانات الاليفة واستثمار التلّات (القدمة ص ٢٢٠) (٢) المقدمة ص ٢٢٩

لا يدرس ابن خلدون التجارة بتمعق ولا يسرد تاريخها بذكاء واسهاب كما فعل مونتسكيو وذلك لسبب بسيط هو أنه لم يعرف ذلك التاريخ، ولأن التجارة في عصره وفي بلده كانت تحتفظ بشكلها العتيق ولم تكن وصلت بعد الى شيء مما وصلت اليه في المصور الحديثة من الاتساع والتعدد، أو الى ما كانت قد بدأت تصل اليه منهما في العالم الروماني. ولم يعرف ابن خلدون الشركة التجارية اذ يلوح جداً كما يدل التاريخ أن الجماعات التجارية لم توجد قط في العالم الاسلامي، بل هي اليوم لا تزال فيه في دور التكوين

ومع ذلك فقد لاحظ ابن خلدون أن أول شكل للتجارة كن المقايضة في المواد الأولية وأن شراء هذه المواد بالنقد لم يقع الا بعد ذلك. وهو يحاول بهذه المناسبة أن يسرد تاريخ النقد عند المسلمين، ويلاحظ بحق أن المسلمين قد تعلموا نظام النقد عن الفرس واليونان، وأنهم لم يبدؤوا بسك النقود الا في نهاية القرن الاول للهجرة حينما وقفوا على الحضارة اليونانية الفارسية. ومتى أدخل نظام التعامل بالنقد فإن الانسان لا يقنع بأن يحصل من النقود ما يساوي قيمة الشيء المبيع قطعاً، بل يطمح الى تحقيق ربح من التصرف في هذا الشيء أي فائده، وهو تطور عظيم في التجارة. فالتجارة لا تسد في الحقيقة حاجة الحصول على ما هو ضروري للحياة بل هي تسد الرغبة في اغتنام الثروة

عندئذ تصبح التجارة فناً. ويعرفها ابن خلدون قائلًا عن الخبراء فيها بما يأتي: « فن التجارة هو عبارة عن الشراء بضمن بخس ثم البيع بضمن مرتفع » وإذا فالتاجر الحرص على مصالحه يجب ألا يجلب الى المدينة من البضائع الا ما ينفع كل السكان بصفة عامة. وفي المدينة الصغيرة حيث تكون حاجات الترف محدودة جداً يبيع التاجر بالاختصاص المواد الضرورية. كذلك يجب على التاجر الحازم أن يتتبع السوق

ليختار أحسن فرصة للبيع والافاته بخاطر بخراب نفسه

ويلاحظ ابن خلدون أيضاً أن هناك نوعين من التجارة : التجارة التي يزاولها التجار في الداخل والتي يزاولونها في الخارج ، ويشير بتلك المناسبة الى أن أئمان الحاصلات المحبوبة من البلاد البعيدة تكون بالضرورة أغلى من أئمان حاصلات البلد الذي تجلب اليه لان التجار يضيفون الى ثمن هذه المواد الاصلية نفقات أسفارهم ومقابل كدوم ، ويمثل لذلك بالبضائع التي تجلب من السودان الى مراکش أو تحمل من مراکش الى السودان ويقارنها بأئمان البضائع التي توجد في مكان انتاجها

وقدم ابن خلدون كذلك ملاحظات صادقة جداً لمن يريد أن يقف على تاريخ السياسة أو الاخلاق في عصره فيقول ان التاجر لا يمكنه مطلقاً أن يستمع بما يقيم من الربح بل أن يحقق هذا الربح دون تأمين قوى جداً من جانب الحكومة اذ هناك خطر ان يهدونه دائماً ، أولها أن سواد المشترين ليسوا أئماناً ، واذا باعهم التاجر نسيئة فلا يصل الى حقه الا بعد زمن طويل ومن طريق المقاضاة . ذلك الى أنه يجب اكتساب ود القضاة أنفسهم أو كبار الموظفين بالهدايا والمقاي . وثانياً لان الحكومة ذاتها تطمع في ثروة التجار أنفسهم ولا تحجم عن اغتيالها بأية حجة ، فمن الواجب اتقاء لهذه النكبة أن يستطاع الاعتماد على هؤلاء رجل حاذق جداً من رجال البلاط أو عظيم ربيع المنصب

وهذا أحد الاسباب التي أدت باين خلدون الى نفس الاستنتاج الذي وصل اليه مونتسكيو وهو أن التجارة تفسد الخلق^(١) . ويوجد سبب آخر هو أن التجارة تثير الجشع وتدفع التاجر الى نفس الربح من طريق الدعاه ووسائل تأتي معظمها

(١) روح القوانين — المكتاب العشرين — الفصل الاول : « يمكننا أن نقول ان

قوانين التجارة تحسن الاخلاق لسبب نفسه في ان هذه القوانين ذاتها تفسد الاخلاق فالتجارة تصلح الاخلاق النقية . . . الخ » وفي الفصل الثاني : « رأينا في البلاد التي لم يتأثر أهلها الا بروح التجارة ان الضاربة تنشئ كل الاعمال الانسانية وكل الفضائل الحثية وأن أبسط المسائل التي تطلبها الانسانية تعمل أو تعطى نظير المال

الاخلاق أو الدين . على أن ابن خلدون يلاحظ مثل موتسكيو تأثير التجارة الحسن في تلطيف الاخلاق الخشنة

وحكم ابن خلدون ليس علماً فهو يقول انه يوجد تجار لا يشتغلون بأشخاصهم في تجارتهم بالنظر الى اتساع ثروتهم وقوة جلعهم فيمهدون بذلك الى المعتين والخدم وينجون بذلك من الفساد الذى يقترن بتلك المهنة ^(١)

ويذم ابن خلدون الاحتكار ^(٢) لأنه يضر بصالح المشترين والتجار أنفسهم . ويقدم فيما يتعلق بالتجار ايضاً كذاً يميزاً جداً لمعلتيه فيقول ان أنفس المشترين الذين يذمون الثمن الباهظ فى الشيء النافه تبقى متعلقة بما بذلته فلا يستطيع التاجر أن يهنأ بربحه ^(٣) ، وهذا أيضاً من التأثيرات الخفية للروح فى الحياة المادية

— ٤ —

والوسيلة الثالثة لكسب هى الصناعة وهى عبارة عن عدة فنون أو مهن يوجد بعضها فى الحياة البدوية لانها تعد الحاجات الضرورية مثل صناعة النسيج ولا يوجد البعض الآخر الا فى حياة الحضرة التى هى نتيجة لها . فالبدوى فى حاجة لان يتقى الحر والبرد ولذا يحتاج الى الصوف ، بيد أن حياته الخشنة وتنقله الدائم يحميانه من الامراض واذاً فلا حاجة به الى الاطباء خلافاً لاهل المدن وتخلق الحضارة فنوناً جديدة تثير أيضاً فى الافراد رغبة التفكير فى شىء غير كسب القوت فيعملون بذلك على ترقية هذه الفنون . وعلى الجملة فكما تقدمت الحضارة خلقت حاجات جديدة ، وخلقت من الفنون ما يسدها . ويسهب ابن خلدون فى تعداد الفنون المختلفة المروقة فى المدن ويشرح كلا منها بتفصيل . ومن الممل أن نحلل كل ما يقول فى هذا الشأن وان احتوى أحياناً تفصيلات لذيذة تفيد المؤرخين .

(١) المقدمة ص ٣٣١

(٢) و (٣) المقدمة ص ٣٣٢

الفصل العاشر

العلوم

(١) في أن وجودها ظاهرة اجتماعية (٢) ترتيب العلوم

(٣) التربية العقلية

لم يشأ الأستاذ فلنت وغيره من قدمة ابن خلدون أن يبنوا يدرس القسم السادس من المقدمة بحجة أنه مهما كانت قائمة هذا القسم فانها تهم بالاختصاص من يريد أن يدرس تاريخ الآداب والعلوم عند العرب والواقع أن هذه الفصول الأخيرة تحتوي تاريخاً كاملاً للعلوم والآداب عند العرب منذ بدء الاسلام حتى القرن الثامن ، وهي من تلك الوجوه طرافة جديدة لابن خلدون اذ هو أول مسلم كتب تاريخ الحركة الادبية والعقلية للسليين بطريقة تكاد تكون حديثة

وقد كان الكتاب قبله يكتبون بوضع كتب جامعة تأتي على ذكر أشهر العلماء في فرع من العلوم ، أو جميع العلماء وجميع الآداب بطريقة عامة ، أو تحتوي فهارس لاسماء كل الكتب التي وضعت في مختلف كل العلوم . وأشهر هذه الفهارس فهرست ابن النديم الذي ظهر في القرن الرابع . وقد كتبوا أيضاً تاريخ مادة واحدة ولا سيما تاريخ الافكار والمذاهب الفلسفية الكلامية

ولكن أحداً منهم لم ينظر الى العلوم المعروفة باعتبارها كلاً يمكن درسه في ذاته . من هذه الوجوه يشبه ابن خلدون مؤرخي الآداب في العصر الحديث شيئاً كبيراً ،

بل يشبههم الى حد أن المدارس المصرية لتاريخ الآداب في مصر لازالت تتخذ نموذجاً وتعتبره أوثق مصدر يمكن الرجوع اليه . ولئن لم يكن لابن خلدون مع الاسف تلاميذ في فلسفته الاجتماعية فإن تأثير القسم الاخير من المقدمة في تطور تاريخ الآداب عند المسلمين بل في وجوده عظيم جداً ، ولولاه ما استطاع المؤرخ التركي حاجي خليفة (المتوفى سنة ١٦٥٨ م) أن يكتب كتابه الجامع ^(١) الذي يعتبر بحق عمدة كبيرة سواء في الشرق والغرب

— ١ —

يبد أنه اذا كان حقاً أن القسم السادس من المقدمة ليس في مجموعه فلسفة اجتماعية بمعنى الكلمة فانه مع ذلك يتضمن آراء تتعلق بها لا يستطيع أن ينفي عنها ناقد لابن خلدون تقدمه من الوجهة التي نعتي بها

يسهب ابن خلدون كثيراً في التاريخ الادبي والعلمي للشعب الاسلامي متأثراً بنفس السبب الذي دفع مونتسكيو الى أن يفيض في الكتابين الاخيرين من « روح القوانين » في تاريخ الاقطاع عند الفرينج . وقد درس كلاهما ذلك المبحث — الذي يستبر اضافياً — لانه في الحقيقة جزء من الموضوع الذي عني به ، فإن خلدون يرى في العلم ظاهرة اجتماعية يدرسها كما درس كل الظواهر الاجتماعية الاخرى

وكيف وصل ابن خلدون الى تلك الفكرة ؟ يقول ان العلم ثمرة « لاختلاج الفكر » ^(٢) ومع أن الفكر في الاصل هبة من انطالق للانسان تميزاً له من الحيوان فانه لا يتسع ولا يفتح الى أقصى حدوده الا في المجتمع لان العامل الجوهرى في اتساعه هو التمرين ومن الواجب كما هو الشأن في كل ملكة أن يتمرن الفكر مرات عدة في موضوعات عدة ليتخذ شكله العامل . وفي المجتمع يجد الفكر ميداناً لتمرن

(١) كشف الظنون في أسماء الكتب والفنون

(٢) المقدمة ص ٢٥٨

وكأن الفكر يتوقف على الحياة الاجتماعية فإنه لا ينضج تماماً الا في حياة الحضرة حيث تصل الحضارة الى أعظم درجات التقدم . ويقول ابن خلدون ان للانسان ثلاثة أنواع لفهم : المميز الذي يميز به مسائل خاصة ، والتجريبي الذي يطبق على الطرق العادية للحياة كالمعادن التي تتعلق بمعاملة الافراد بعضهم بعضاً ، ويكتسب هذان النوعان من الفهم بسهولة تامة ويوجدان في حياة البدو ولكنهما يرقيان وينتظان في حياة الحضرة . والثالث هو الفهم النظري الذي يؤلف الملائق بين الافكار العامة . ومن هذه الملائق يستخرج الافكار العامة التي تؤلف العلوم المختلفة . ولا يوجد هذا النوع الا في حياة الحضرة لانه من بعض الوجود نتيجة لبعض الظواهر التي تحدث فيها . فالاضطرار الى العمل ، وتسيّد الحضارة ، والفراغ الذي يجده بعض الناس في حياة الحضرة للتفكير والتأمل ، كلها ظواهر تدفع هذه المللكة « من القوة الى الفعل » وهذا هو السر في أننا لا نجد مطلقاً علماً ناضجاً في قبيلة بدوية محضة

واذا كان وجود العلم ظاهرة اجتماعية فإنه توجد علاقة بين تقدم الحضارة وتقدم العلم . ويتكون القسم الاخير من المقدمة بنوع خاص من تطبيق هذه النظرية على العلوم الاسلامية المختلفة

يرتب ابن خلدون هذه العلوم ويقسمها الى قسمين ، الاول العلوم الدينية (النقلية) التي ترمى الى شرح المقيسة ووضع نظام الفرائض وغيرها ، والثاني العلوم الفلسفية (الطبيعية) التي هي نمرة الفكر البشري وتأملاته في الطبيعة وما بعد الطبيعة

هذان النوعان من الدرس ضروريان لكل أمة فلا تستطيع أمة أن تستغنى عن الدين ولا عن قدر من الفلسفة الانسانية المحضة . بيد أن العلوم الدينية ، لظروف

خاصة ، اتخذت عند المسلمين أهمية كبيرة لم تتخذها في أمة أخرى
ان القرآن والسنة نصان عرييان لا يمكن ترجمتهما ولا سما القرآن . ويجب
على كل مسلم أن يدرسهما بنصهما ، هذا الى أن الاسلام يتناول كل الحياة البشرية
روحية ومادية ، ومنه يجب أن تؤخذ القوانين في حين أن الاديان في الامم الاخرى
لا تبنى الا بالحياة الروحية . ويلاحظ ابن خلدون ايضاً أن الشعوب الاسلامية غير
العربية لم تترجم القرآن ولكن الرومان واليونان عند ما اعتنقوا النصرانية
ترجموا الى لغتهم المهدين القديم والحديث

والعلوم الدينية والفلسفة في حاجة الى علوم اضافية كالحو واللغة والآداب
للاولى ، والمنطق لثانية . واذاً فهناك أربعة أقسام للعلوم . والعلوم الدينية والفلسفة
في مستوى واحد ، لأنها قد وجدت لذاتها ولكن العلوم الدينية لها المكان الاول
لأنها معصومة ولأنها تدرج حاجات الانسان الحقيقية . ودون هذين النوعين نوع العلوم
الاضافية ، وبالطبيعة تفضل العلوم الاضافية الدينية على غيرها . ويعامل ابن خلدون
الفلسفة بنفس النكران الذى عامل به ساداته المختلفين ، فنحن نعرف مبلغ اقدامه
على تركهم وخيانتهم وهداراتهم ، بعد تمنعه بطفهم وانتفاعه من خدمتهم .
كذلك نراه في بدء المقدمة يستند الى المبادئ الفلسفية ولا سيما ما بعد الطبيعة
لبثت معظم نظرياته ولكنه في آخرها يطن على الفلسفة بأسرها طعناً نهائياً
ويجهر بأن لا فائدة منها ويقول ان الدين يد كل حاجتنا ويكفل لنا السعادة
الصحيحة في حين أن الفلسفة عبث ، ويجشى أن تحيد بنا عن الطريق القويم
ثم يقول انها تعيد فقط في شغل الذهن ولكن يجب ألا ندرسها قبل التبحر

في درس الدين والتدبر به من مخاطرهما

فهل ابن خلدون صاوق في تقديره لفلسفة ؟ لا نعتقد هذا . فان الدين وحده
لم يمه بجميع نظرياته عن الروح البشرية ، وهى نظريات استخرج منها مذهباً حقيقياً
على أنه صادق حينما يطن على السحر والكيمياء طعناً مطلقاً لا تحفظ فيه

وهو يستند أن السحر علم حقيقى لأنه نتيجة لقوة الانسان الروحية التى شرحها فى عدة مواضع فى المقدمة . وأما الكيمياء فيرى أنها باطلة أصلاً اذ لا علاقة لها مطلقاً بتلك القوة الروحية

— ٣ —

واذ كانت الحضارة ثمرة عمل الانسان وكان الانسان عاجزاً عن أن يعيش فيها دون أن يعتاد عادات المجتمع الذى نشأ فيه وأن يلم بكل الفنون والعلوم أو بعضها على الأقل ، فمن الضرورى أن يمد الانسان منذ طفولته لتلقى مثل هذه الحياة المعقدة . ووجود تربية منظمة للطفل ظاهرة اجتماعية تلائم حياة الحضرة

ويشرح ابن خلدون طرق التربية المختلفة التى كانت متبعة فى المشرق والمغرب عند المسلمين فى عصره بأسهاب ومقارنات تقدم للتورخ معلومات نفيسة جداً

على أنه يلاحظ عدم كفاية هذه الطرق ويقترح طريقة جديدة مبتكرة . وهو لا يرى أن غاية التربية هى إعداد أفراد يستطيعون تأليف أحسن حكومة كما يرى أفلاطون وأرسطو ومونتسكيو ، بل يرى فى غايتها ما يراه أساطين التربية الحديثة ولا سيما سبنسر — من أنها إعداد رجال يستطيعون العيش جيداً ، ولذلك لا يحاول أن يرتب علاقة ما بين فكرته فى التربية وبين نظام الحكومة

وهو ينقد طرق معاصره ويحمل بالأخص على ما يتبع من الشدة فى تربية الاطفال وكذلك على برامج التعليم الابتدائى لكثرة محتوياته وسوء تصوره

يقول ان الاسراف فى استعمال الشدة سواء من الوالدين والاساتذة يؤذى قيمة الطفل المعنوية والعقلية . واذا كان الانسان بطبيعته ميالاً الى تلقى صنوف التربية فلم لا نستغل هذا الميل فنعلم الطفل مختلف العلوم والفنون التى يحتاج اليها ؟ ان الشدة تدفعه أولاً الى أن ييغض والديه وأساتذته وموضوع درسه ، وثانياً الى أن يستعمل الحيلة والنفاق لينجو من هذه الشدة . والشدة لا تكون رجالاً نابهن

أحراراً عاملين ، بل تكون أذهانا ضيقة جاهلة وأرواحا خامة ذليلة . أليست شدة الحكومة إساءة كافية ؟ فلم نضيف إليها إساءة مقصودة تنفذ بانتظام ؟

أما كثرة المواد التي تدرس للأطفال ، ونظامها ومنهجها فانها تؤذى الرق العقلي أولاً لانها تعتمد قوة الطفل ، وثانياً لانها تثبط عزيمته

يقول ابن خلدون يجب جعل درس اللغة أساساً لكل علم . وليس المقصود أن يدرس النحو والبلاغة درساً نظرياً بل المقصود درس يجب أن تكون غايته تدريب الطفل على أن يجيد التعبير عما في نفسه وأن يفهم ما يقصد وما يقرأ . والنحو والبلاغة في نظر ابن خلدون كما هما في نظر سبسر نوع من فلسفة اللغة ولهذا يجب ألا نعلمها للطفل الا متى بلغ أشده

يقدم ابن خلدون تلك النصيحة لأنه رأى بعض القنويين المتكئين من مادتهم لا يحسنون التعبير عما في أنفسهم بطريقة صحيحة . ولكن القصور عن التعبير ليس قصوراً في التفكير

يقول ابن خلدون أيضاً انه من العبث أن نعلم الاطفال المنطق كي نعودهم التفكير الصحيح لان المنطق ليس الا وصفاً للملكة المفكرة (اختلاج الفكر) وطرق تطيلها وهو نوع من التاريخ الطبيعي لتلك الملكة ، والأفضل أن يدرس ذلك التاريخ عند ما يصل الفكر الى نضجه

وليس من مبرر لمادة شائعة في جميع الاقطار الاسلامية تقضى بحفظ القرآن في بدء كل تعليم . ويظن القائلون بهذه الطريقة أن حفظ القرآن منذ الطفولة يعود التلميذ أن يتكلم وأن يكتب بلغة فصيحة جداً ويحميه من شر الرذائل كلها وليس الامر كذلك فكل يعرف أن القرآن كلام الله ، وأنه يجب ألا تقلده واذا قنأثيره في اللغة باطل . أما تأثيره المعنوي فانه يكون أبعد أثراً اذا فهم الطفل ما يقرأ . ولهذا يفضل جداً مصلحة الطفل ذاته ، واجلالاً للقرآن ، ألا يبدأ ذلك الدرس الا حينما يصل الطفل الى درجة معينة من التفكير

وليس ابن خلدون أول من نقد هذه المادة فهو يذكر رأى القاضى أبى بكر
ابن العربى ويوافق عليه . بيد أنه يقول : إنما لن يفلحنا فى تغيير هذه المادة لان
المادة طاغية مستبد

أما بالنسبة للعلوم التى يجب تعليمها فيرى ابن خلدون وجوب تدريسها بلدى
بده باللغة الاصلية لان الدرس بلغة أجنبية ليس الا نصف دوس ، والعلماء الاجانب
الذين يدرسون بالعربية لا يصلون الى حسن التعبير ، لا بلفظهم الاصلية ولا باللغة
العربية . ويقول طبقاً لمبدأ ذكره فى الفصل الذى تكلم فيه عن الفنون وهو أنه
لا يستطيع الخلق فى فنين معاً : انه لا يستطيع معرفة لغتين معرفة جيدة

ويجب على الأستاذ أن يفرق بين العلوم الاضافية والعلوم التى تدرس لذاتها ،
وقد يجب عليه ألا يرغم تلاميذه على التبحر فى الاولى ، فان تلميذا يريد التبحر
فى النحو مثلاً قد يفتى حياته دون الوصول الى بنيتها . بيد أنه يجب أن يلم
ببعض العلوم الاخرى الى حد ما . يقول مؤلفنا علما تلاميذكم المبادئ العامة
الضرورية للعلوم الاضافية فإذا أراد أحدهم أن يتخصص فى احدى هذه المواد فتركوه
وشأنه لأن واجبكم ليس اعداد الاختصاصيين وانما اعداد التلاميذ ليكونوا كذلك
ومن الضروري لتنفيذ تلك المهمة بنجاح أن ندرس طبيعة الفكر البشرى
وتطوره من الحداثة الى الفتوة فبذلك نستطيع أن نتمشى معه ونرى وجوب البدء
بتعليم الاطفال أعم القواعد وأسهلها فيصلوا بذلك الى معارف أصعب واكثر تقدماً
أليست هذه الفكرة الاخيرة تذكرنا بفكرة بستانوزى فى هذا الشأن ؟
لا ريب فى أن ابن خلدون لم يتعمق فى بحث مسألة التربية ولم يالجها الا عرضاً .
بيد أن ذلك الدرس الموجز يبين أنه كل ذا كفاية مدعشة فى فهم ماذا يمكن أن
تكون التربية وفى تنظيم تنقيف أذهان النشء

يدرس ابن خلدون بعد ذلك تاريخ اللغة العربية وتاريخ آدابها ويصل فى
هذا البحث الى استنتاجات تستحق أعظم عناية من المستشرقين الذين يدرسون

هذه المادة . فالفكر الذى يبدىها بالنسبة للعلاقى بين لهجات العرب المعروفة فى المدن وفى الصحارى وبين اللغة القديمة ، ومقارنته الجمة الصدق والنضج بين الشعر العربى فى المشرق والمغرب ، ونظريته فى أن اللغة العامية لها أو يجب على الأقل أن يكون لها ، نحو خاص وبلاغة خاصة وكل ما تزدان به لغة من الجمال الادبى ، وأن اللغات العامية ثمرة لتطور الطبيعى للغة القديمة : كل ذلك يرفع ابن خلدون الى صف علماء العصر الحديث . على أنه ليس من بحثنا أن ندرس هذه الفصول وأن نحلها .



خاتمة

قال ابن خلدون : « وقد كدنا أن نخرج عن الغرض وعزمنا أن نجيب الصنان عن القول في هذا الكتاب الاول الذى هو طبعة العمران وما يمرض فيه وقد استوفينا من مسائله ما حسبناه كفاية ولعل من يأتى بعدنا ممن يؤيد الله بفكر صحيح وعلم مبين يفوض من مسائله على أكثر مما كتبنا فليس على مستنبط الفن احصاء مسائله وانما عليه تعيين وضع العلم وتنويع فصوله وما يتكلم فيه والمتأخرون يلحقون المسائل من بعده شيئاً فشيئاً الى أن يكمل والله يعلم وأنتم لا تعلمون » بهذه العبارة يختتم ابن خلدون مقدمته . ولكن الطريقة التى رسمها لم يتبعها الشرقيون كما لاحظ دى بوير . وقد تأيبت سيادة الشعب التركى — التى بدأت في عصر ابن خلدون بتوطيد دعائمها فى العالم الاسلامى — نهائياً بافتتاح مصر قبل ذلك بقرن . وسحق الفاتحون العلوم والفنون فى طرقهم ، وزالت كل ثمار الحضارة الاسلامية ذات البدائع الجملة أينما وطئت أقدامهم . ورأى أن السبب الجوهرى فى اضمحلال الدولة العربية ولا سيما اضمحلال العلوم والآداب العربية كان بلا ريب تغلب الجنس التركى

ففى إبان هذا التغلب فرت الآداب والعلوم من اضطهادها لاجئة الى مصر . ويوضح تاريخ الآداب بمصر فى القرنين الثامن والتاسع (من الهجرة) ذلك بجملة . ولا يضرنا علينا بأن ملوك مصر فى ذلك العصر كانوا تركا فقد كانوا كما قلنا فى الفصل الاول ، تركا فى الجنسية ولكن مصريين فى التربية والحضارة . هذا فضلا عن أن تأثير الملوك فى الامة المصرية وفى أعمال عبقريتها الحقة كان ضئيلا جدا لا سيما اذا قارناه بالتأثير العظيم الذى كان للامة المصرية فى الفاتحين لما وفى ساداتها ، وهو تأثير يتم عن حياة وشخصية عظيمتين ، والدليل على ذلك موجود فى تاريخ مصر أولا ، وفى أن مصر لم تلتق قط علماً ولا فلسفة بل ديناً — ولا سيما

النصرانية — الا طبعته بطايعها أو « مصرته » اذا صح التعبير^(١)
 واني أعتقد أنه يكاد يكون مؤكداً أن الترك العثمانيين لم يقفوا سير الحركة
 العقلية في مصر^(٢) مدة طويلة لكان الذهن المصري من تلقاء نفسه ملائماً للاذهان
 الاوربية في العصر الحديث ولاستطاع أن ينال — بل أن يقدم — قطه من
 الرقي العام للحضارة

ولكن سيادة الترك كانت عقبة كؤودا في سبيل ذلك التقدم . فنامت مصر
 بينما خطت أوروبا خطوات كبيرة ، ولم تستيقظ الا بتأثير الحملة اليونانية المباركة ،
 قهضت واحتكت بالاوربيين الذين غدوا اساتذتها . واني أعتقد بمنتهى اليقين أن
 تأثير أوروبا ، وفي مقدمتها فرنسا ، سيعيد الى الذهن المصري كل قوته وخصبه الماضيين
 ليس من المدهش اذاً ألا يصادف عمل ابن خلدون الهام بمن جاموا بعده
 من يستأنفه أو يغيره أو يكمله وأن العالم الاسلامي لم يعرف شيئاً من الفلسفة
 الاجتماعية الا هذا الاساس الذي وضعه ذلك الذهن الضليع المتوقد . ولم تتقدم
 المباحث الاجتماعية الا في أوروبا حيث وصلت الى ما وصلت اليه اليوم من الرقي
 ونحن لم نرد أن نعطي ابن خلدون في تاريخ المباحث الاجتماعية مرتبة أرفع
 مما يستحق . بل لقد اجتهدنا أن نقدر بالضبط ما استحدثه ، ونحرينا بالذقة ما هو
 مدين به لغيره ، وما ابتكره غيره قبله في الموضوع الذي علبه . وقد كانت غايتنا
 الجهرية هي أن نعرف كل من يعنى بالمباحث الاجتماعية سواء في مصر أو أوروبا
 بمفكر لا يعرفه جيداً سوى المستشرقين مع أنه خليق بمعرفة العلماء الذين يعنون
 اليوم بمباحث لاحظ هو أهميتها وقادتها أيما ملاحظة

(١) نرف طرافة الدراسة الاشراقية السكندرية
 (٢) يجب أن تذكر الفطائح التي ارتكبا سليم عند مقدمه

ابن خلدون

مؤرخ الحضارة العربي في القرن الرابع عشر

...

رسالة للاستاذ فون فيسندتك نشرت في مجلة الدويتشه روتشواو

الالمانية في عدد يناير سنة ١٩٢٣

وترجمها عن الالمانية

محمد عبد الله عنانه

—◆—

IBN KHALDOUN

Ein arabischer Kulturhistoriker von
14. Jahrhunderts

Von. O. G. Von Wesendonk

Deutsche Rundschau, Jahrgang 49, IV.

—◆◆◆—

دم الاسلام في القرن الرابع عشر انقلاب عظيم الشأن قد انتهت الحروب الصليبية بخيبة تامة وانهارت في الوقت نفسه دعائم الخلافة في بغداد تحت أقدام المغول ، قهضت أسرة الايوبيين الكردية التي تولت عرش مصر قيادة العالم الاسلامي وخافتها في ذلك أسرة المماليك التركية التي أقصت للجيش الصليبي عن الاراضي المقدسة نهائياً ووردت هجمات المغول نحو الغرب

واعتنق خلفاء جنكيز خان الاسلام بسرعة ، وبرزت من بين الاقاضي العدة للدولة المنغولية دولة التتار الروسية فكان قيامها رمزاً لصولة الاسلام . وكذلك وثب الاسلام في الشرق الأوسط في أثر المغول ، ثم نهض تيمور يحاول فتح العالم ، ونهضت معه الدولة العثمانية التي دفعت حدودها في القرن الرابع عشر الى أدرنة وقضت على دولة الصرب في موقعة اضزل ومن ثم اكتسحت دولة البلقار . وأسس خلفاء تيمور في القرن السادس عشر بلهند دولة المغول العظيمة التي أزهرت في ظلها شعوب خامة أيما إزهار حتى عملت فرنسا وإنجلترا على تقويض صروحها بما بذلناه من الجهاد في سبيل اغتصاب الهند . وكان للاسلام أيضاً منعة وصولة حينما كان ممالك مصر يشملون الخلافة برعايتهم ، بل لقد نال ذلك الاسلام فوزاً باهراً في القرن التاسع عشر في الصين وفي أرجاء أفريقية

وكانت منطقة النفوذ الاسلامية في الغرب خلافة قرطبة الاموية التي أسسها الامير عبد الرحمن الاموي عقب انتصار أبي العباس السفاح أول خلفاء العباسيين على مروان الثاني . واستطاع ملوك الطوائف أن يقاوموا الاسبان زمناً بمؤازرة الدول البربرية التي قامت على دعائم العنف والبطش كالدولة المرابطية التي نشأت في الصحراء ودولة الموحدين التي نشأت في بلاد الشوس . بيد أن تلك الدول انضملت وعفت آثارها قبل القرن الرابع عشر ، ولم يبق بالاراضي الاسبانية سوى

فرع من النصريين يرعى في غرناطة مهذا الفنون والعلوم والآداب، ولم يبق كذلك بيد سلاطين مراکش وبنى مرين سوى بلاد ضائقة في الجنوب مثل رندة، وتفككت عرى دول المرابطين والموحدين الزاهرة. ونشأ على أقاصى بنى مرين ملوك فاس، بنو حفص أمراء تونس وبنو عبد الواد أمراء تلمسان، وعدة أمراء صغار ورتوا ملك الدول البربرية الكبرى، حتى كان لكل بقعة أو مدينة مهمة أميرها انحصاراً يحارب جاره أو رئيسه المزعوم. بيد أن افريقية الاسلامية لم يمتورها عارض من عوارض ذلك الانحطاط الذى كان الغرب وقتئذ يتخبط في ظلماته إذ أنها بالرغم من اضمحلالها كانت أعرق حضارة وتفكيراً وتربية

ففى تلك الآونة التى أخذ ينهار فيها سلطان الاسلام ولد بتونس مؤرخ هو احدى تلك الرموس المفكرة المبتدعة فى التاريخ العربى الفكرى. فى سنة ١٣٣٢ اكتسحت عيناً أبى زيد عبد الرحمن بن خلدون فى تونس برؤية ضياء العالم. ومنذ عهد عقبة القائد الشهير الذى كان الفرنسيون أول من دس مسجده كانت افريقية (وهى الاسم العربى لتونس) مهذا للعلوم والمعارف، وقد حافظت حتى العهد الاخير على الاستتار بذلك الفخر أشد المحافظة. على أن هيبتها السياسية كانت قد تهلست سرعاً منذ أمد طويل فقد اغتصب الأغالية ولاية تونس نحو سنة ٨٠٠ م وأقاموا دولتهم على أسس العنف والقوة كما انتزع ابن طولون الذى عينه العباسيون حاكماً لمصر سنة ٨٦٨ م ولايتها منهم وأسس بوادى النيل دولة مستقلة. وتسربت من هاتين الدولتين نزعة الى التوسع والفتح فى مناطق البحر الابيض فبسط الاغالية سيادة الاسلام على صقلية وسردينيا وهددوا رومة وعاثوا فى سواحل ايطاليا وبروقانس ونفذوا الى وادى الرون شمالاً حتى سقطت جنيف فى أيديهم فعلاً، ولعل الاغالية قدسروا فى صراعهم الانتقام لمزعة عرب الاندلس على يد كلرل مارتل. كذلك قامت فى افريقية دولة الفاطميين الشيعة التى كان قيامها على يد عبيد الله الامام على المهدى حادثة مذهبة فقة فى حوادث التاريخ. على انه

سرعان ما انقضى العهد الذي كان الاسلام ينفذ فيه الى اقطار الفرنجة والذي استطاع فيه مناصر كبيد الله أن يناهض خلافة بغداد مناهضة خطيرة ونشأ أمراء بنى حفص على أقاض دولة الموحدين التي سادت أشتات المنطقة الغربية زمناً قصيراً وتوطدت دعائم ملكهم بتونس ، وكان كبيرهم شيخ هنتاة أبو حفص الذي كان قد عينه الموحدون حاكماً لأشبيلية والاندلس الغربية ، وعنه أبو زكريا حاكم افريقية الذي استقل بولايتها سنة ١٢٨٨ . ولم يك لقب السلطان وقت مولد ابن خلدون الا صورة براءة في غير البلاد التي اغتنتها الاتراك . وكانت السلطة الحقيقية في يد رجال من البطانة والحكام طامعا ناروا على ملوكهم . وفي عهد بنى حفص أخفق لويس التاسع ملك فرنسا في الحرب الصليبية السابعة . ويتنسب مؤرخنا الى أصل من أصول حضرموت في جنوب بلاد العرب . وكان جده قد استقر أولا بمدينة قرومة ثم انتقلت أسرته الى أشبيلية حيث سميت آمالها وأمنياتها وقاز أفرادها بمنصب هامة في ادارة الحكومة والجيش ولبشوا يشاطرون هناك مصير الدولة المتقلب . فلما تعرضت دعائم دولة الموحدين هاجرت الأسرة الى سبته . ولما سطع نجم أبي حفص رحلت الى تونس واتخذتها مقراً لكي تستظل في منفاها بحمايته ، وتلقه جده المؤرخ وظيفته الحاجب (رئيس الوزراء) للامير أبي حفص ثم صار وزيراً خلفه المستنصر . أما أبو المؤرخ أبو بكر محمد فانخرط في سلك الجنديّة أولاً غير أنه ما لبث أن تفرغ لدرس العلوم واختص بدرس الشريعة في عصر أزهى فيه درسها حتى صار من كبار قضاةا وعلمائها ففي تلك البيئة ، وفي مهد هذه التقاليد نشأ عبد الرحمن . وكان من الواضح يادىء بدء أنه سيعتنق الحياة الحكومية . ولم ترق له الحياة العسكرية فأنكب على طلب العلم بشغف أودعه فيه أبوه ، والقى في تونس ومكاتبها الشهيرة وعلمائها الاقطاب فرصة ياتمة للالتحاق . وكانت معاهد العلوم الاسلامية في ذلك الحين تفيض على طلابها من غيب مناهلها أيما اقضية ، وكانت التربية الاسلامية قد

اتخذت في ذلك الحين أيضاً صبغة مدرسية تامة ، ولكن ميدان التعلم بقي شاسعاً تراعى الاطراف مثلما كان في الغرب بالرغم من سيادة الميول المحافظة وضغطها . وقد عصف ذلك بتقاص عقلية مصفدة فأدى الى أن يتخذ « الاجماع » وهو التوفيق بين الآراء العلمية المختلفة أهمية خاصة وان تتور المقائد الثابتة تغييرات عديدة . ولما كان ارتباط الشريعة الاسلامية بالدين شديداً فان العلوم القانونية لم تتمدد حدود التفكير المدرسى الدينى . ولكن ذلك لم يمنع تسرب فؤد المذنيات الاجنبية التى كان ينمو كلها اخضعت شعوب جديدة رغم اشتداد حملات المدرسة المحافظة . ونشأت في ظل الدولة العباسية تلك المدنية التى تعرف بالمدنية الاسلامية . وكان لامتزاج الحضارة الاسلامية ببقايا المذنيات القديمة ولا سيما بتلك التى برزت من مدينة حران السورية أهمية خاصة فنها كانت تتسرب بدائع الحضارة اليونانية الى نظم القرن التاسع ، وكذلك كان تأثير مدونة جندسابور الباهرة في فارس وهى التى كان الملك العظيم كسرى انوشروان يدعو اليها منذ عهد يوستينيان تلامية أفلاطون التنفيين من أئتنا . ولم يستطع مفكر ان يتدع شيئاً جديداً يضيفه الى ثمرات الحضارة القديمة كما عرفت منذ عهد المأمون العباسى ، بل قلما نبغ مفكر حركابن حزم قبل انفجار ثورة المرابطين المتعصبين ، وان كان فلاسفة كابن رشد وموسى بن ميمون وابن الطفيل نبغوا في عهد الدولة البربرية ونشروا تلك الافكار التى تأثرت بها أوروبا في القرون الوسطى أيما تأثير

وتأهب ابن خلدون لدرس العلوم والمعارف أهبة أعجب بها أساتذته ودرس الشريعة ومشكلاتها المويصة على نمط التقاليد الاندلسية . وكانت أساليب قرطبة الشهيرة لدرس العلوم الدينية لم ترل حتى القرن العاشر أبداً الاساليب وأحبها ، وكان المسلم الاسبانى لا يكتفى بدرس النظريات المجردة ولا يقنع بالانطبيق العملى فسلك ابن خلدون تلك الطريق ، وما كاد يختم دروسه الحارة المستفيضة التى شغفها بحفظ القرآن ودروس الكتب المعتمدة وامهلت الرسائل حتى دخل ميدان

الحياة العملية وهو قى لم يجاوز العشرين من عمره ، فبين أميناً (سكرتيراً) للسلطان
ابى اسحاق الذى استولى على عرش تونس بعد أن هزم الامير ابو الحسن المربى
فى القيروان سنة ١٣٤٨ . على ان اضطراب شتون بنى حفص وكفاهم المستمر
ضد من باؤم من متغلبى النواحي المجاورة للمكهم حل ابن خلدون على ان يفكر فى
البحث عن العمل فى بلد آخر فافر الى فاس وتقدم الى السلطان ابى عنان المربى
فعيينه أميناً لشؤنه . وكانت فاس — التى لا تزال الى الآن مهد الدعوة الى درس
الشريعة بالاساليب المحافظة لمهد بنى مرين — مركزاً ممتازاً لبث العلوم والمعارف .
واتهمز ابن خلدون الذى سبر بذكائه غور المعترك السياسى فى ذلك العصر الفرصة
لان يعقد روابط علمية هامة . على أنه سرعان ما اضطر الى أن يلقى قلبات
البلاط الاسلامى ومفاجآت السياسة فان علامته بأمر بجاية الحفصى جعلته . وضاً
لريب قبض عليه وأودع السجن . فلما توفى السلطان أبو عنان أطلق القائم
بشتون الدولة سراحه وأعادته الى منصبه . ثم رقاها السلطان الجديد أبو سالم أميناً
لديوانه ورئيساً لمجلس شوره . ولكن الخلاف دب بينه وبين الوزير عمر الذى
تجرد لمناواته ، فلما أضنته المنازعة والمقاومة اعتزم مغادرة فاس ورحل الى غرناطة
التي كان ملكها محمد الخامس قد عينه المربىون بتدخل ابن خلدون حاكماً لرنده
احدى ولايتهم كي يجعلها قاعدة للعمل على استعادة ملكه . وهناك ارتقى ابن
خلدون الى أسمى المناصب وانتدب سفيرا الى أشبيلية ليصادق على معاهدة صلح
عقدت مع بطرس القاسى ملك قشتالة (ألبه والقلاع) . ولكن سرعان ما تار
الخلاف بينه وبين الوزير ابن الخطيب وهو السيسى الحازم والمؤرخ البارع الذى
ما زالت مؤلفاته للآن أصدق مصدر لتاريخ الدولة النصرىة . فاضطر ابن خلدون
الى مغادرة غرناطة التى بهرته علومها وفنونها الزاهرة بالرغم من تدهورها السياسى ،
وعاد الى أفريقيا وانتظم فى خدمة الامير عبد الله الحفصى حاكم بجاية . فلما قتل
عبد الله ابن عمه الامير أبو العباس حاكم قسنطينة واستولى على بجاية التحق

ابن خلدون بخدمة السلطان أبي حموم حاكم تلمسان أحد أمراء بني عبد الواد وسعى لديه في العمل على انتزاع بجاية من أبي العباس مؤكدا له تعضيد قبائل عدة وعقد بينه وبين أبي اسحاق أمير تونس محالفة هجومية . ولكن ذلك المشروع اتهار لان أمير تلمسان اشتغل بخلافه مع عبد العزيز المريني سلطان فاس فسعى ابن خلدون في تركه واستأذنه في السفر الى غرناطة . وفي أثناء مسيره قبض عليه بأمر سلطان مراکش ثم أطلق سراحه بشفاعة أبي حموم . فأقام في فاس حتى توفي عبد العزيز ونشب العراك بين الطامعين الى عرشه ، ثم عاد الى غرناطة

وهنا يبدأ عهد جديد في حياة ابن خلدون يتفوق فيه الدرس والبحث العلمي على مهام السياسة والدولة . لم يقم الا قليلا في غرناطة حتى اتهم بالاشتراك في التآمر على خصمه ابن الخطيب . فصاد الى تلمسان والى خدمة أميرها مرغماً متألماً ثم عهد اليه الامير بأن يسعى في استمالة بعض القبائل العربية القوية فانهز الفرصة للفرار وأقام أعواماً أربعة في قصر منعزل تحفه السكينة المقدسة ، وهناك بدأ كتابة مؤلفه التاريخي العظيم

واذ كان وضع هذا المؤلف يتطلب المراجعة في مكتبة عظيمة فقد سافر ابن خلدون الى تونس حيث رحب به السلطان أبو العباس وأكرم مثواه وقدر مشروعه العلمي بالرغم من دسائس البلاط والبطالة ، ولكن ريباً معيناً حل السلطان على أن يقصيه عن جابه وأن يدفع به الى البعثات والرحلات المتكررة حتى أن المؤرخ لم يجد شيئاً من الحرية التي كان ينشدها لاتمام مشروعه العلمي فانتحل الحج عنذرا للفرار واستقل مركباً الى مصر في سنة ١٣٨٢ م فرحب به طلبة العلم هناك وبدألقاء محاضراته في جامعة الازهر الطائفة الصيت عندئذ ، ثم عين أستاذاً للتعليم في ذلك المعهد العالي . وأخيراً أُسند اليه منصب قاضي قضاة المذهب المالكي . ففي ذلك المنصب تجرد ابن خلدون لمحاربة البدع الدينية والخروج على الفرائض فتار عليه جماعة من المتعصبين الذين تأثرت مصالحهم الشخصية بتشدده وأضربوا له المدلوة

والبنضاء . وأراد الشعب القاهري — ذلك الشعب المرح المولع باللهو الذى وصفت لنا قصص الف ليلة وليلة كثيرا من صوره وعواطفه فى عهد المالك — أن يتخلص من الغربى الاجنبى . فاستقال المؤرخ من منصبه وتفرغ الى الدرس ثانية . وذهب ليقضى بقية أيامه فى قرية من أعمال الفيوم فى سكينته لم تتخلها سوى رحلة الى الحجاز لقضاء مناسك الحج . وفى سنة ١٣٩٩ م عين ابن خلدون قاضيا لقضاة مرة أخرى فعاد الى سابق جهوده فى الإصلاح حتى توفى ممضيه وصديقه السلطان يرقوق سنة ١٤٠٠ م ففقد منصبه مرة أخرى

وكان عماليك مصر قد اعتبروا أنفسهم حماة الاسلام ضد المغول منذ انتصار المظفر كوتوس على هولاء كوفى عين جالوت بالشام سنة ١٢٦٠ ، واقتاد قائدهم الشيراز بيبرس الذى اشرع أنطاكية من الصليبيين سنة ١٢٦٨ شخصا زعم أنه من سلالة العباسيين يسمى أبا القاسم احمد واعترف به رئيسا روحيا . فلما اعتنق المغول الاسلام ذكا التنافس بينهم وبين المصريين الذين استأنوا بآثار العباسيين وحمايتهم . وتأثر تيمورلوك بذلك التنافس فظهر فى سوريا سنة ١٤٠٠ م على رأس أجناده التتار غازيا لدولة تيموجن . فهرع الى لقاءه السلطان فرج واصطحب معه ابن خلدون . ولكن القتال لم ينشب بين التتار والمصريين اذ نى الى السلطان ان القلاقل دبت فى أنحاء مصر فصاد أدرأجه الى القاهرة تاركا السوريين الى قضائهم . ورفضت الحامية المصرية فى دمشق التى كان تيمورلوك يحاصرها أن تقاوضه ، فانسل ابن خلدون سرا الى المسكر التتارى وقابل تيمورلوك وقدم اليه القسم المنعلق به من تاريخه العام . ثم أوفده المانع الى القاهرة مع فر من العلماء . وبينما أنجبه تيمور الى الكرج والآنضول حيث هزم بايزيد العثماني فى آخره فى ٢٠ يولييه سنة ١٤٠٢ م شر هزيمة وأسره ، عاش ابن خلدون فى القاهرة علما وهيبا ضليما وعين مرارا آخر فى منصب قاضى القضاة حتى توفى فى الرابعة والسبعين من عمره فى ١٥ مارس سنة ١٤٠٦

من شاء أن يفهم مؤلف ابن خلدون وأن يدرك سر عبقرية وإبتكاره فعليه أن يتلص ذلك السر في حياة المؤرخ وأقواله المقترنة بمحادث حياته وتقلباتها ، وأدولر وفسته ومحنته ، اذ من القواعد الثابتة أن يجرى تطبيق العمل على النظريات ، وان هذه ترجع الى ظروف الحياة اليومية . على أن ابن خلدون لم يتجشم كبير عناء في ذلك التطبيق لان ما أخرج للناس بعضه مستمد من رسوخ قدمه في العلم وذ كائه الخارق في النفاذ الى أغواره ، وبعضه مستمد من مشاهداته وملاحظته للمؤثرات التي تتأثر بها عادات الشعوب وأخلاقها ، وبعضه أثار اضطرابا في أعماق نفسه : فقد رأى ودرس كل شيء ، ولم تخمد نار مؤاده الملهب ، أو تهدأ ثائرة حياته الخافلة بمختلف المحادث الابعد أن ارتوى من مناهل المشرق وألم بمعارفه وأغدقت عليه مصر والمغرب من كوزهما أيما اغداق . كان هوى العلم وظلما المعرفة يدفعانه الى اختبار الامور وتمحيص الحقائق ، وقد نبذ غمار الحياة السياسية ليغوص في بحار الدرس ويصالج صنوف التأليف ، وما كاد يتنفس نسيم الراحة حتى برز الى ميدان الاختبار والتحصيل العملي . وللسنين الاخيرة التي قضاه ابن خلدون بمصر منزلة خاصة ، فقد تولى هناك منصب قاضي القضاة مرارا غير حافل بما كان يثيره الخصوم في وجهه من المتاعب والصعاب ، فلم تنه دسائسهم أو يخيفه نضالهم بل سرعان ما تبين السلطان عليه وفضله حتى دعاه الى القضاء فلبى الدعوة . ولم تدفع المؤرخ الى تقلد مناصب السلطة والجاء عوامل مادية بل كان الدافع شغفه بتحقيق المعارف النظرية في عالم الحقائق الوحشية وإثباتها بالتجارب الحسية . ولذلك المزج بين العلم والحقيقة العملية أثر ظاهر في مؤلف ابن خلدون ، بل هو منشؤ البراعة الرائحة التي امتاز بها المؤرخ بعد أن ألقت به غمار المحادث الى خدمة كل ملوك عصره في افريقية والاندلس . على أننا نلاحظ انه لم يجد ثمة مجالا ينسج فيه

الاعراب الخلق عما في نفسه وسريته . كان ابن خلدون اذا غنى بمسألة سياسية يحرص على ألا يتكبد في نجاحها أقل غرم ، وكان عرضة للتأثير والاستيلاء ، بعيدا عن حياة المسائس . وكان الاخلاص والثبات على المبدأ أهم صفاته . وكان اذا ما جنى ثمار عمله يجنيها بمهارة خارقة لم تتوفر في رجل من معاصريه . وقد نظم مؤلفه مميّناً لا ينضب من العلوم والمعارف التي كان يستقيها من جميع المصادر ، من الكتب المديدة ، ومن كل مصدر أو شخص احتك به ، من كل مسافر أو تاجر أو موظف . وكانت هذه المصادر تتقاذفه من كل ناحية فيعيها ويصوغها في قالب فني رائع الفصاحة . وكان اماما لئلا يترك فرصة تعرض لصقل عبارته الحضرمية ، نفخوا ببارات العربية النقية . وقد تكاثرت جهوده في ذلك السبيل بالنجاح الباهر فقد كتب مؤلفه بالرغم من سرعة وضعه بأسلوب بديع وبيان ساحر

من ذلك المعترك شاد ابن خلدون حصناً شامخاً من العلم المتين والابتكار المطبوع . رغب المؤرخ المغربي عن المعرفة العامة الشائعة وأبى إلا أن يشق لنفسه طريقاً حادثة لم تطرق من قبل في عرض الوقائع والنتائج التاريخية ، نسقها بأسلوب طريف خاص به . وان في لهجة التشاؤم السائدة في أسلوبه ، وطريقة تدليله ، لهجة دامغة على أن الظروف العملية للعصر الذي عاش فيه قد أضعفته بانحطاط الحياة العامة للفرد والدولة وانهايار دعائمها . كان المنظر الحارجي لقصور المغربية براقا خلابا تزهر فيه الفنون والعلوم والآداب ، ولكن سلطان الاسلام في المغرب كان يسير الى التفكك والاضمحلال سيرا سريعاً مستمرا ، وكان البربر الذين تولوا الزعامة في الغرب مكان العرب قد وصلوا عندئذ الى ذروة مجدهم ، ووصلت القوة القاهرة التي استأثر بها المرابطون والموحدون حيناً الى نهايتها ، وألقى ابن خلدون ذلك الاضمحلال الذي كان يرقبه بين ناقية محوطا بسياج من أمّاض السيادة الغابرة ، فكان يتألم لتداعى صروح الهيبة العربية أيما تألم . ولم يرق له أو يرضه مدفوعا بالزعمة القومية ان تتقدم الشعوب التركية الى زعامة الاسلام فقد كانت

عربية ابن خلدون أشد في ثمار التحصيل الفنى والتأثير النفسى . ولا يمترض على ذلك بانتسابه الى أصل عربى نزح الى الاندلس فإن العلماء العربية انسابت الى عروق الغرب . وابن خلدون عربى اندلسى صميم

وعلى ذلك فهو رأس مبتكرة ومثل أعلى في الآداب العربية . وقد اعتبر بحق أنه امام لمدرستى ميكافيللى وفيكو . ولئن كتب ابن خلدون تاريخ الرومان واليونان والقوط وألم بذكر الفرنج وتحليل نفسياتهم فإن العالم الغربى يضع اعتباراته دون سواها مما تداوله العالم الاسلامى موضع الاحترام ، فقد رفض منها الجانب الخرافى وتحرر من أصفاد التقاليد الاسلامية فى درس شئون الدولة والادارة وغيرها . وقد حرر ابن خلدون ذهنه كذلك من القيود الفكرية التى ارتبطت فى عصره

بالقائد العربية الصحيحة وكان آخر نجم سطع فى سماء التفكير الحر . بيد انه يجب ألا تقع فى نفس الخطأ الذى ارتكبه ابن خلدون وهو المبالغة فى تقدير النزعة الجدسية . ان بين أعلام الآداب العربية رجالا ينتمون الى شعوب مختلفة وان صولة اللغة العربية بعيدة الأثر حتى فى نفس الشعب العربى الصميم ذاته ولا غرو فى أصل دين طالى هو الاسلام ، بل هى أعرق فى ذلك مما كانت عليه اللغة اللاتينية بالنسبة لئصرانية لان المامها بالشئون الروحية وحياة الزهد والتقشف اكتر اعتدالا وروية ولذا كانت مؤثراتها أبلغ وأنفذ . كان كل مسلم متوسط التربية ملما على الاقل بأصول اللغة التى نزل بها القرآن ، وكل من كل من يعنى بدرسها يحاول ان يمتلك ناصيتها وأن يكتب بها وينظم . وكان متوسط التربية فى الشرق أرقى بكثير منه فى اوربا فى القرون الوسطى . ولئن قيل بان القول لم يسحقوا نظم التربية والمعارف العامة تماماً فإن عواصف العصر المغولى وما جرته من الويل كانت لها آثار بعيدة الغور

وقد كانت الحوادث العاصفة التى شهدتها ابن خلدون أو اشترك فيها دافعا له

الى أن يتلص من خلالها عوامل ارتفاع الدولة أو سقوطها . ويرى المؤرخ ان الحوادث التاريخية تعرض حالة ثابتة . ومع اعترافه من الوجهة النظرية بإمكان انحرافها فإن افتراض ذلك لا يعتمدى ثبوت الحوادث السياسية ، وهى حالة لم توجد فى نظره . أدت به ملاحظاته ومشاهداته الى أن ينكر صراحة ثبوت الحالة السياسية ، وأن يرى أمامه مقياساً ثابتاً للرفعة والهبوط . وفى رأيه أن سلطان أسرة معينة لا يدوم فى الغالب الا أجلاً قصيراً ثم يتلوه دور الاضمحلال لتلك الدولة القوية وقدس هذا الاجل بنحو مائة وخمسين سنة واستنتج من درس نهضة الدول المرابطة والمهدية (الموحدين) والمرينيين أن الدول التركية التى نهضت فى عصره لن تعمراً أكثر مما عمرته تلك الدول الاسلامية

وكذلك يرى ابن خلدون أن كل شئ يتبع مجراه الأبدى ، فمن البداوة والتجول تتحول الجماعات الى الثبوت ثم تأتى الحضارة والرفاهية ويقعهما الانحلال . والحق يقال أن قواعد ابن خلدون الفلسفية رائعة بالهرة . فهو كليل حق للدراسة الاسلامية قد نظم معارفه المكتسبة من طريق الاختبار والتجربة اذ لا ريب ان الحوادث قد أملت عليه أسلوبه وطريقته . وتبقى تلك الاصول صحيحة طبيعية بالنسبة للدول الاسلامية وحدها لان المؤرخ وان يك قد امنزج شخصياً بأبناء قشتالة وحادثهم فى تاريخ الفرنج وأحوالهم فإن معارفه بالنسبة للعالم غير الاسلامى بقيت ناقصة مبتورة

بيد أنه يرى حوادث الدول المربية والبربرية حاسمة قاطعة . ويعتقد ان عاطفة الاجتماع هى أول عامل يقرب البشر بعضهم من بعض . ومنها تبرز الاسرة فالجماعة فالجنس . ومن الجنس تتكون الدولة . وفى الجنس أو الدولة لا بد أن تسود على الافراد عاطفة القومية أو الجنسية . ومن هنا تطرق ابن خلدون الى فكرة « الوطنية » التى هى فى رأيه قوالم الدولة وعمادها . ولقد درس باعتباره عربياً معضلة تلك الدول المربية التى تنهض فجأة ثم تهلك دعائماً كذلك ، وانتهى الى أن

البربر والترك يقرنون بأبناء الصحراء الذين قهروا العالم . أما الاخلاق فقد صورها المؤرج أدق تصوير . وقد ضرب لنا مثلاً حقاً برب شبه الجزيرة الذين نهضوا بعد محمد مستمسين بحياة البداوة والتشرف ثم اضمحلوا بعد ذلك ليوضح كيف يجب أن يستمسك بمرى القومية من يريد من الشعوب أن يظفر بهيبة العالم . وذهب الى أن العرب لا قوم دولتهم الابرزامة بى أو مؤثرات فكرة دينية . وتلك نظرية تؤيد صدقها حوادث التاريخ . فن الغريب المدهش اذن أن يشهد المرء دولاً جديدة قوم فى الحجاز والجزيرة وغيرهما على دعاية فكرة الوطنية العربية ! ثم أنه لا ريب فى بطلان هذا الزعم وقد محأ أثره فصل سوريا وجهود تبذل فى أن تحل بفلسطين أقلية يهودية مكان أغلبية عربية حلولا يدعموه بنظريات الحق والعدالة . على أن تقدير ابن خلدون لفسية العرب لم يكن فى جميع الاحوال خلواً من الحقيقة والصدق

وكما أن ابن خلدون يقدر أهمية الدين بالنسبة للعرب ونهضتهم قائم لم يجرده كذلك من الاهمية بالنسبة لدول عامة وهو ما ينتظر من كاتب مسلم . بيد أنه اذا كان قد وجد من الصيغ ما يبرره عن أهمية الدين فان تلك الصيغ أكثر تعبيرا عن الطبيعة مما يدل على أنها لم تصدر من أعماق سريره . والمك لتشعر بذلك عند ما قرأ ما كتبه عن المقارنة بين أهل البدو وأهل الامصار ، فقد ذكر أن أهل البدو أقرب الى الخير والشجاعة من أهل الحضرة وأعجب باستعداد أهل البدو للنبوغ فى العلوم والفنون وذهب الى أن الصفات العربية القديمة لم تك تنقصها آية من آيات الحضارة التى أزهرت فى غرناطة والقاهرة . وهذه ثمرة بين النظر والتطبيق فى فلسفة ابن خلدون

ولقد رسم ابن خلدون قاعدة ثابتة لرضة الاسر واضمحلالها لان الدولة والمالك فى نظره كما هما طبقاً للتعاليم الاسلامية أصلان لا ينفصلان^(١) وهذا سبب قريحته (١) ولكن قامت بالاندلس فى اشيلية وقرطبة جمهوريات أرستوقراطية صغيرة لا مقتصرة

الحاد بين مهام الخلافة الدينية والسلطة الدنيوية (السياسية). والظاهر أنه يرى للثل الأعلى لتلك في الدولة الأموية. فقد قامت من بعض الوجوه بمناوأة تاليم محمد. ووثبت مع العباسيين نزعة دينية استباحوا معها أن يذفوا الامويين بعد سقوطهم بكل اثم وقيصة. ونزع عبد الرحمن الاموى الى أسبابا فبقيت هناك التقاليد العربية القديمة حية زاهرة حتى نزع الاندلس عنها نوب المشرق وعفت آثار البداوة حينما فذت الى عقل المسلم الاسباني تلك الافكار الحرة التى سادت حيناً فى البلاط الاموى

وقد انتقص ابن خلدون من بين صفات الملك العربى الذى تعتبره الرعية محوطا ببعض الخواص الدينية خاصة الاستبداد وقال انها علامة من علامات سقوط الدولة — وهذا الرأى يشبه نظرية أرسطو فى الاستبداد وقد كان ابن خلدون ملماً بفلسفته تمام الامام.

ومما يستدعى النظر ويستحق الاعجاب ملاحظات ابن خلدون من تأثير الجو وظروف الحياة فى تكوين أخلاق البشر وأبدانهم. فقد ذكر أن البربرى يعيش فى الصحراء عيشة العربى بينما يتخذ فى مرتفعات جبال الاطلس صفات خاصة ويبقى مختلفا عن العربى تمام الاختلاف. وقارن بين مميزات الزنجى والمصرى وغيرهما. أما فصوله الجغرافية فلا تكاد تختلف عما كتبه العرب فى القرون الوسطى على أنه كتب فصولا كثيرة عن ادارة الدولة تشهد بمعظيم كفايته العملية. وقد أوضح كذلك أهمية المال وبعد أثره فى قوى الدولة الداخلية. وذكر كيف يقضى سوء الادارة المالية والاسراف دائما على الدولة بالفناء، وذلك حينما تتضعض القوى العسكرية والمالية وتشتد زيادة السكان، وتختفى الرغبة فى التغلب على شعوب همجية جديدة، وكيف أن عملية التحول من البدولة الى أرقى درجات الحضارة والاستحالة من هذه الى الاضمحلال عملية أبدية وأنها فى نظره لا تستمر بالنسبة للدولة أكثر من ثلاثة أجيال أو أربعة

وقد يلوح للالائي في الوقت الحاضر أن مثل هذه المبادئ الفياضة بالتشاؤم ليست على الإطلاق من مبتكرات مفكر أجنبي ، فإن الامبراطورية الالمانية لم تعمّر الا أجلاً قصيراً ثم ذوى غصنها غض الالهاب الى عالم الفناء بسرعة خارقة . فهل يجب أن نبحث لتلك المأساة عن أسباب غير التي أوردتها الكتائب العربي عن سقوط المرابطين والموحدين ؟

ان مبادئ ابن خلدون تقدم الآن الى المتأمل فرصة صادقة : يقف مؤرخ الحضارة الاسلامي العظيم وحيداً في المشرق لم يعقبه خلف ولم ينسج على منواله ناصج . ويطبق ما كان يشعر به أو يدعو اليه على أوروبا في القرن التاسع عشر أصبح تطبيق وأتمه . وتدوى ميول المفكر والسياسي الافريقي في متراك الحوادث معها كانت وجهتها دوماً يتردد صدها في عالم أفكار عصرنا . والظاهر أنه ليس للانسان أن يؤمل أن يظفر من ذلك التكرار بنهاية أو غاية . على أنه ليس ثمة من ضرورة لأن يستسلم المرء الى استنتاجات المؤرخ الفياضة بالويل ، وفي وسعه أن يقتطف من رياض مؤلفه هتافه المقدس : « ان العاطفة القومية والوطنية الصحيحة والعزيمة الراسخة تستطيع أن تهدي شعباً هوى الى ظلمات القدر الجائر »

محمد عبد الله عنانه

المحامي

فهرس كتاب فلسفة ابن خلدون الاجتماعية

صفحة	
٣	كلمة المترجم
٥	مقدمة المؤلف
٨	ثبت بالمراجع
	الفصل الاول — ابن خلدون
٩	(١) حياة ابن خلدون
٢٣	(٢) أخلاقه
٢٦	(٣) مؤلفه
	الفصل الثاني
٣٠	(١) فهم ابن خلدون للتاريخ
٣٧	(٢) منهجه التاريخي
	الفصل الثالث
٥٠	(١) ايضاح الغرض من المقدمة
٥١	(٢) المباحث الاجتماعية قبل ابن خلدون
٥٨	(٣) فهمه للمجتمع ودرسه له
٦٣	(٤) المقدمة وعلم الاجتماع
	الفصل الرابع — الطواهر المستقلة عن الاجتماع
٦٦	تمهيد
٧٠	(١) الاقليم
٧٥	(٢) البيئة الجغرافية
٧٦	(٣) الدين

صفحة

الفصل الخامس — الظواهر الاجتماعية للحياة البدوية

- (١) الاطوار الثلاثة لحركة الاجتماعية ٨٢
 (٢) خواص القبيلة ٨٤
 (٣) العصبية أول شرط لذلك . تطورها ٨٥
 (٤) الفضيلة شرط ثان لذلك ٩٦
 (٥) قيمة مبدأ ابن خلدون في التاريخ ٩٧
 (٦) ابن خلدون والعرب ١٠٠

الفصل السادس — الظواهر الاجتماعية لحياة الحضرة — السياسة

- تمهيد ١٠٥
 (١) ضرورة مبدأ ديني أو سياسي لتأسيس الدولة ١٠٦
 (٢) ضرورة ضعف الدولة المعتدى عليها ليتمكن تأسيس دولة جديدة ١٠٧
 (٣) النضال بين الارستوقراطية والادوقراطية ١١٠
 (٤) الاسباب المختلفة لسقوط الدولة ١١٣

الفصل السابع — الخلافة

- تمهيد ١٢٧
 (١) أشكال الحكومة ١٢٨
 (٢) الحكومة الدينية : الخلافة ١٢٩
 (٣) شروط الخلافة ١٣١
 (٤) وجود خليفتين في وقت واحد ١٣٣
 (٥) تحول الخلافة الى الملك ١٣٥
 (٦) ولاية العهد ١٣٥
 (٧) مناصب الدولة ١٣٧

الفصل الثامن — الخواص العامة لحياة الحضرة

- (١) تأسيس المدن ١٣٩
 (٢) الملائق بين تقدم الحضارة والحكومة ١٤٢
 (٣) الملائق بين تقدم الحضارة وكثرة السكان ١٤٣

صفحة

١٤٥ (٤) عمر الحضارة - أسباب الانحطاط

الفصل التاسع - وسائل الكسب

١٤٨ تمهيد

١٤٩ (١) استثمار المصادر الطبيعية

١٥١ (٢) الزراعة

١٥٣ (٣) التجارة

١٥٥ (٤) الصناعة

الفصل العاشر - العلوم

١٥٦ تمهيد

١٥٧ (١) في أن وجودها ظاهرة اجتماعية

١٥٨ (٢) ترتيب العلوم

١٦٠ (٣) التربية العقلية

١٦٤ خاتمة

ويليه : رسالة « ابن خلدون مؤرخ الحضارة العربي في

القرن الرابع عشر » للاستاذ فون فيسندفك

١٦٧

